THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Dozent Dr. Bernhard Nisters

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER (WESTF.)

Nr. 1 **1949** **45. Jahrgang**

Das Vaterunser. Von Max Meinertz

Zum Benediktusjubiläum. Benediktus, der Vater des Abendlandes 547. 1947. Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien (Bigelmair)

Vir Dei Benedictus. Festgabe der Beuroner Kongregation (Schmedding)

Zeugnis des Geistes. Festgabe der Erzabtei Beuron (Pinsk)

Lehmann: Die sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur (Ohm)

Heinisch: Probleme der biblischen Urgeschichte (Junker)

Sugranyes de Franch: Études sur le droit Palestinien à l'époque évangélique (Nötscher)

Pieper: Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus (Michl)

Coniectanea Neotestamentica XI in honorem A. Fridrichsen (Kuss)

Poschmann: Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte (Altaner)

Köhler: Huldrych Zwingli (Zoepfl)

Becher: Der deutsche Primas (Schnütgen)

Meyer: Geschichte der abendländischen Weltanschauung (Rüfner)

Grabmann: I papi del duecento e l'Aristotelismo. II. Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele (Landgraf)

Adam: Tugend der Freiheit (Schneider)

Elfers: Reich Gottes einst und jetzt (Schick)

Die Kathedrale. Blätter zum Wiederaufbau der deutschen Dome und Kirchen (Bauch)

Mitteilungen:

Kanonistischer Totenkranz
Odo Casel †
Adolf Rücker †
Michael Wittmann †
Zum Tode Martin Grabmanns
Personennachrichten

Bücher- und Zeitschriftenschau

Neuerscheinungen aus den Jahren 1947/49 (Samulski)

Das Vaterunser

Von Max Meinertz, Münster

Über das Vaterunser ist unendlich viel geschrieben worden. Das ist bei der Bedeutung dieses klassischen Gebetes auch ganz begreiflich. Wissenschaftlich-theologische Untersuchungen des ganzen Gebetes in seiner Eigenart, seiner Form, seiner Verbindung mit dem Alten Testament und mit jüdischen Gebeten, praktische, insbesondere homiletische Erklärungen im Hinblick auf die Gegenwart, Erörterungen einzelner Fragen, wie etwa über das schwer erklärbare ἐπιούσιος der Brotbitte, gibt es in allen Kultursprachen und bei allen Konfessionen, ja, fast kann man sagen bei allen Religionen, in reichem Maße. Es läßt sich auch unter diesem Gesichtspunkt eine tiefe Symbolik in der Tatsache erblicken, daß im Kreuzgang des Karmelitessenklosters auf dem Ölberg vor den Toren von Jerusalem das Vaterunser in 33 Sprachen auf große Marmortafeln eingegraben ist. Bei der praktischen Bedeutung des Gebetes wird die mittelalterliche Legende verständlich, die das Vaterunser nicht nur von Jesus gelehrt, sondern eigenhändig aufgezeichnet sein läßt, wie etwa Saewulf im Jahre 1102 über eine Höhle auf dem Ölberg sagt: „Dominus noster scripsit orationem dominicam propriis digitis in marmore hebraice" (Baldi, Enchiridion locorum sanctorum, Jerusalem 1935, 510 f.).

So könnte man fast meinen, daß über die wenigen Sätze des kurzen Gebetes kaum noch etwas Neues zu sagen ist. Jedoch wird man durch das Buch von Lohmeyer über das Vaterunser eines anderen belehrt[1]. In diesem umfangreichen Buche ist mit einer geradezu unüberbietbaren Genauigkeit und mit durchdringendem Scharfsinn alles zusammengestellt, was das Gesamtverständnis und die Tragweite der einzelnen Worte sichern kann. Ja, ich muß sagen, daß der Scharfsinn sich manchmal überschlägt und daß dann Schlußfolgerungen gezogen werden, die zu weit gehen.

Im einzelnen bietet sich eine Fülle von sorgfältig unterbauten Erkenntnissen dar. Was z. B. über die textkritische Seite, über das Verhältnis zu jüdischen Gebeten, über die Geistbitte gesagt wird, ist mustergültig (wenn ich auch nicht gerade sagen möchte, daß die Bitte um den Geist in einer Gemeinde unmöglich sei, die sich rühmt, den Geist zu besitzen, S. 188). Sehr beachtlich ist die besonnene Stellungnahme zum Verhältnis der Überlieferung bei Mt und bei Lk. L. betont mit Recht, daß die Worte Jesu mit kleinen Unterschieden in der Urchristenheit umliefen und daß man auf den exakten Wortlaut keinen entscheidenden Wert legte — vgl. auch die Überlieferung über die eucharistischen Einsetzungsworte —, wenn der wesentliche Sinn gewahrt blieb. Darum ist es auch gar zu mechanisch angewandte Schulschablone zu behaupten, daß der kürzere Text (in unserem Falle also der lukanische) gegenüber der längeren Form (bei Mt) der ursprünglichere sei. Solche Behauptungen werden auch von Erklärern ausgesprochen, die sich tatsächlich selbst nicht immer nach dieser Regel richten (wenn sie z. B. den kürzeren Text der lukanischen eucharistischen Worte im Codex D nicht als den ursprünglichen Wortlaut bei Lk ansehen). Beim Vaterunser ist es nun so, wie L. mit Recht darlegt, daß „die lukanische Form durch ihre kleineren sprachlichen Abweichungen im ganzen ihre jüngere Herkunft beweist" (S. 210). Im einzelnen zeigt L. auch am Fehlen der dritten Bitte, daß der Schluß anfechtbar sei, das, was bei Mt über Lk überschießt, sei von Mt später eingeschoben (S. 92). Und über die siebente Bitte heißt es im Hinblick auf Tertullians Benennung als clausula interpretans S. 161 f.: „Scheint also die Bitte deshalb entbehrlich zu sein, so ist dennoch diese angebliche Entbehrlichkeit kein Grund, die Bitte als späteren Zusatz von einem ‚ursprünglichen' Vater-unser abzutrennen. Denn es ist unmöglich nachzuweisen, daß eine solche abschließende ‚Klausel' nur von der Urgemeinde hinzugesetzt sein könne. Gerade die feierliche Doppelheit des Abschlusses, welcher sachlich sich mit anderen Herrenworten deckt und durch eine reiche alttestamentliche und jüdische Tradition begründet wird, könnte ebenso ein Zeichen der ‚Ursprünglichkeit' sein." Wenn man insbesondere den genialen Auf-

[1] **Lohmeyer,** Ernst, **Das Vater-unser,** Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1946, 216 S., gr. 8°, 6,50 DM.

bau des Vaterunsers nach der Mt-Form, wie ihn L. so eindrucksvoll zu schildern versteht, auf sich wirken läßt, ist man in der Tat geneigt, sie eher auf Jesus selbst zurückzuführen als auf den Evangelisten oder die namenlose „Urgemeinde".

Für das Grundverständnis des Vaterunsers ist es von entscheidender Bedeutung, ob man sein Anliegen als „eschatologisch" oder als gegenwartsbezogen auffaßt. Die ausschließlich eschatologische Sicht hat schon H. Greeven (Gebet und Eschatologie im NT, in: Neutest. Forschungen, 3. Reihe, 4. Heft, Gütersloh 1931) zu beweisen gesucht. Sie wird mit besonderer Entschiedenheit und Konsequenz auch von L. vertreten. Dabei stützt er sich auf die Tatsache, daß sämtliche Verbalformen des Vaterunsers bei Mt im Aorist stehen, d. h. also in der Form, die nach der attischen Regel die Einmaligkeit einer Handlung ausdrücken, also das einmalige Geschehen in der eschatologischen Zukunft voraussetzen. Insofern ist seine Erklärung wirklich konsequenter als die Ansicht jener Exegeten, die sich bei der Erklärung einzelner Bitten auf diese Bedeutung des Aorist berufen, bei anderen aber trotz der gleichen Verbalform das Gegenwartsverständnis bevorzugen. Freilich kommt man bei der einseitig eschatologischen Erklärung in erhebliche Schwierigkeiten und Künsteleien. Ich möchte zunächst auf eine bekannte Tatsache hinweisen, die L. Radermacher (Neutestam. Grammatik², Tübingen 1925, 152) in die Worte kleidet: „Daß die attische Regel auch für die Schriftsteller des Neuen Testaments im allgemeinen noch Bestand hat, ist zuzugestehen; ob man aber in allen Fällen gut daran tut, scharfe Unterschiede zwischen einem Imperfekt, Aorist oder Perfekt, einem Konjunktiv, Imperativ oder Infinitiv des Aorists und Präsens anzunehmen, mag nach dem Zustand der Sprache in jener Zeit zweifelhaft erscheinen." Vor allem aber wird meistens nicht berücksichtigt, daß das Vaterunser ein immer wieder zu erneuerndes Gebet ist — die Anweisung der Didache (8), dreimal am Tage das Vaterunser zu beten, faßt nur in eine genaue Regel, was grundsätzlich der Absicht Jesu entspricht —, so daß man sagen könnte: Durch die ständige Wiederholung der gleichen Bitten vermehrt sich auch ein zunächst einmaliges Geschehen stets von neuem. Natürlich trifft das bei den einzelnen Bitten je nach dem Inhalt in verschiedener Weise zu.

Noch wichtiger ist ein anderer Gesichtspunkt. Man muß den neutestamentlichen Begriff der Eschatologie und, damit eng zusammenhängend, den des Gottesreiches in seiner Eigenart voll in Rechnung stellen. Es ist doch nicht so, wie die radikale Eschatologie wollte, daß das Gottesreich ein ausschließlich zukünftiges Jenseitsgut darstellt. Wenn man den überlieferten Texten nicht Gewalt antut, so muß man feststellen, daß mit dem Auftreten Jesu das Eschaton bereits seinen Anfang genommen hat und daß Jesus in seiner Person und seinem Tun das Gottesreich verwirklicht. Der Zukunft gehört nur die Vollendung an, die mit der Parusie des Menschensohnes einsetzt. Nach dieser Vollendung sehnte sich das Urchristentum, aber es blieb sich bewußt, daß tatsächlich die Erlösung bereits geschehen und das Gottesreich vorhanden sei. Mit besonderer Deutlichkeit zeigt sich das in der johanneischen Vorstellung vom (ewigen) Leben, aber es ist auch in der synoptischen Überlieferung bereits gegeben. Dieser umfassende Begriff der Eschatologie und des Gottesreiches ist freilich nicht mit den Kategorien rein irdisch-natürlicher Erfahrung zu erfassen. Jedenfalls wird man dem biblischen Gedanken nicht gerecht, wenn man für die Gegenwart nur von Andeutungen oder Zeichen des kommenden Gottesreiches spricht.

L. ist im Grunde kein Anhänger der extremsten Eschatologie, aber er unterschätzt die Gegenwartsbedeutung des Gottesreiches, obwohl er sie zugibt. Besonders deutlich zeigt sich das bei der Erklärung der Brotbitte, wo es heißt, daß diese Bitte erkennen lehre, „daß nicht nur von einer eschatologischen Künftigkeit zu reden ist, sondern auch von einer eschatologischen Gegenwärtigkeit, welche das Heute, den Ort aller Not, auch zu dem Ort aller Gnade macht" (S. 110). Die dritte Bitte soll voraussetzen, daß der Beter „gleichsam schon der eschatologisch vollendeten Gemeinschaft" angehört, da man ihre „untrüglichen Zeichen in der eigenen Gegenwart" entdecken könne (S. 89 f.). Es sind in Wirklichkeit mehr als nur „Zeichen", es sind die Kräfte des (noch nicht vollendeten) Gottesreiches selbst, ganz im Sinne von Paulus, nach dem Gott uns bereits „aus der Gewalt der Finsternis errettet und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat" (Kol 1, 13; Eph 1, 6). Gewiß kann man sagen, daß im Vaterunser das erbeten werde, was bei Paulus nach diesen Worten erfahren ist (S. 160). Aber man muß hinzufügen, daß die paulinische „Erfahrung" auch in den Evangelien vorliegt, daß andererseits Paulus die Vollendung ebenfalls erst in der Zukunft erwartet. Das Vaterunser spricht vom Heute so, „als wäre es der erste Tag der kommenden Weltzeit", es ist bei ihm „das schon vorweggenommene Glied des kommenden Morgen" (S. 196). Jedoch liegt hier keine „Als-ob-Theologie" vor, sondern das Heute ist wirklich der Anfang des Gottesreiches, das nur insofern „vorweggenommen" ist, als die Vollendung noch aussteht.

Wenn man mit dieser Eigenart der neutestamentlichen Eschatologie Ernst macht, wird man die Tragweite der einzelnen Bitten weiter fassen müssen, als es bei L. konsequent und bei manchen anderen Erklärern inkonsequent geschieht. Die Bitte um das Kommen des Reiches zielt natürlich im letzten auf die Vollendung, aber es ist nicht notwendig, die tiefere Verwurzelung des in der gegenwärtigen eschatologischen Zeit schon vorhandenen Reiches auch vor der endgültigen Vollendung auszuschließen. Das Vergeben der Schulden geschieht abschließend erst bei der Parusie. Aber die Sündenvergebung ist eins der größten bereits vorhandenen Heilsgüter. Und der Hinweis auf die eigene Bereitwilligkeit zu vergeben setzt beim Beter etwas Alltägliches voraus. L. (S. 126 ff.) weiß tiefe Gedanken über das enge Verhältnis von göttlichem und menschlichem Vergeben auszusprechen. Aber nur von dem echten eschatologischen Verständnis aus darf man sagen: „In der Tatsache dieses ‚wie wir vergeben unseren Schuldnern' vollzieht sich selbst ein Stück eschatologischer Vollendung" (S. 129). Das gleiche gilt vom Sinn der Versuchung, die L. ebenfalls eine „eschatologische Versuchung" nennt (S. 145).

Am schwierigsten ist für die konsequente Eschatologie die Erklärung der Brotbitte. L. hilft sich dadurch, daß er in geistreicher Darstellung einen Doppelsinn aus der Bitte heraushört, die „von einem leiblichen und eschatologischen Hunger, einem leiblichen und eschatologischen Brot redet" (S. 107). Ferner lehnt er es ab, daß an das eucharistische Brot oder die urchristliche Mahlfeier zu denken sei; aber der Ausdruck bezeichne bildhaft die „eschatologische Gemeinschaft der Gotteskinder". Sogar das ungewöhnliche ἐπιούσιος wird zur Begründung des Doppelsinnes herangezogen: „Dann liegt eben in der Seltenheit und Vieldeutigkeit dieses einen Wortes auch die ganze Fülle eschatologischen Geheimnisses und eschatologischer Offenbarung, welche das ärmliche Essen und Trinken im Heute und Hier zu dem Zeichen und zu der Wirklichkeit des kommenden Gottesreiches erhebt und damit dieses noch währende und schon verrinnende Heute zu dem vorläufigen Gefäß seiner eschatologischen Fülle" (S. 108).

Ich fürchte, daß L. mit dieser Erklärung nicht viel Beifall finden wird, daß man sie vielmehr als eine geistvolle Konstruktion ablehnen muß, die in die schlichte Bitte ein

unnatürliches Spannungsverhältnis hineinträgt. Gerade bei der Brotbitte tritt die Gegenwartssituation des Beters deutlich zutage, die natürlich insofern auch eine eschatologische ist, als er sich eben in der eschatologischen Gegenwart befindet. Wenn man das Vaterunser mit L. als Tischgebet versteht, so tritt der täglich sich erneuernde Gegenwartsgehalt besonders klar hervor. Dabei steht der Imperativ δός genau wie bei allen anderen Bitten im Aorist. Ob man nun den Hinweis auf das Tischgebet annimmt oder nicht, jedenfalls zeigt sich hier, wie vorhin schon gesagt wurde, daß durch die tägliche Wiederholung die Einmaligkeit des Erbetenen ihre Korrektur erfährt. In der Formulierung bei Lk wird der Gegenwartssinn der Bitte noch unterstrichen, jedoch wird der wirkliche Gedanke bei Mt nicht wesentlich geändert, da auch bei Lk der eschatologische Untergrund vorhanden ist. Darum ist es übertrieben zu sagen, daß nach Lk „aus dem schon eschatologisch beglänzten Heute wieder in den ‚täglichen' Lauf der Dinge und menschlichen Notwendigkeiten" zurückgebogen werde (S. 200). Ebenso ist es wohl überspitzte Feinhörigkeit, daß der lukanische Ausdruck τὸ καθ' ἡμέραν „weniger als alle Tage und mehr als diesen einen Tag" meine, ja daß man aus ihm schließen dürfe, Lk habe „das Wort ἐπιούσιος nicht mehr in seinem dunkel andeutenden Vollsinne verstanden" (S. 177).

Es ist gewiß zutreffend, daß die Einschaltung des Codex D ἐφ' ἡμᾶς zwischen die erste und zweite Bitte der lukanischen Fassung nicht ursprünglich ist, sei es, daß man die Worte zur ersten Bitte bezieht in dem Sinn, daß der Name „an uns" geheiligt werde, sei es, daß die uns geläufige Beziehung zur zweiten Bitte angenommen wird, das Reich möge „zu uns" kommen. Aber wieder ist der Unterschied überspitzt, wenn dieser Zusatz nicht mehr „die betende eschatologische Jüngerschaft Jesu" anzeigen soll, sondern die auf Erden lebende Kirche (S. 184). Die eschatologische Jüngerschaft Jesu ist ja von Jesus selbst und vom Gottesgeiste in der „Kirche" zusammengeschlossen worden, nicht etwa, daß Anhänger Jesu von sich aus vereinsmäßig sich in der Kirche zusammengefunden haben. Wenn man die Einzigartigkeit von Jesu Selbstbewußtsein anerkennt, wie es L. tut, dann wird man ihm auch zutrauen, daß er bei seinem Mustergebet an seine eschatologisch gestimmte Gemeinde gedacht hat. Sehr schön geht L. bei der Besprechung der Anrede in der Mt-Form „Vater unser" von der besonderen Beziehung Jesu zum Vater aus. „Weil es nur durch Ihn möglich ist, Gott als Vater anzureden, sagt er auch in einem anderen Sinne Vater als seine Jünger. Darum hat schon die älteste Gemeinde in ihrem Gnadenwunsch neben ‚Gott unseren Vater' den ‚Herrn Jesus Christus' gestellt und damit dem ‚unser' den Sinn der um Gottes Segen bittenden Gemeinde gegeben" (S. 36). Hat die Gemeinde damit im tiefsten nicht den von Jesus beabsichtigten Sinn richtig getroffen? Wenn Jesus für sich das einmalige Verhältnis zum himmlischen Vater in Anspruch nimmt, so liegt es nahe, daß er die Beter, die er lehrt, an „unseren Vater" sich zu wenden — „so sollt ihr beten" —, unter seiner Führung zu einer eschatologischen Gemeinde zusammenschließen will.

Und doch soll das Vaterunser „nicht ein Gebet für eine Gemeinde oder Kirche" sein (S. 203). L. glaubt den universalen Gehalt des Gebetes durch eine solche Begrenzung eingeschränkt. Tatsächlich liegt diese Einschränkung in der übermenschlichen Person Jesu, aber es ist in Wirklichkeit gar keine Einschränkung, da niemand grundsätzlich von der Jüngerschaft ausgeschlossen ist. L. selbst formt schließlich den Satz: „Weil ‚wir' die Kinder Gottes sind, darum sind wir auch die Jünger Jesu; weil wir seine Jünger sind, deshalb sind wir auch die Kinder unseres Vaters im Himmel" (S. 206).

Das Buch von L. ist bedeutend genug, daß man sich mit ihm auseinandersetzen muß. Es bietet soviel Wertvolles und soviel Anregung, auch da, wo man nicht folgen kann, daß ein gründliches Studium gewinnbringend ist.

Zum Benediktusjubiläum

1. Als anfangs des Jahres 1944 die Kriegsereignisse sich der altehrwürdigen Abtei Monte Cassino näherten und in ihrem Verlauf diese am 15. Februar in Asche und Ruinen sank, ging eine tiefe Trauer nicht allein durch die Christenheit, sondern durch die ganze Welt, soweit sie sich Kulturwelt nannte. Sie galt nicht allein der Vernichtung der prachtvollen Renaissancebasilika Fasangas mit der von der Beuroner Kunst geschmückten Krypta, der Klostergebäude mit ihren Säulenhöfen und der Torretta. Man erinnerte sich, daß dieses Kloster die Gründung und die Wirkungsstätte des Mannes war, der nicht nur der Patriarch des abendländischen Mönchtums, sondern bis zu einem gewissen Grad als der Vater des Abendlandes überhaupt bezeichnet worden ist und bezeichnet werden kann, und mit ihrer Zerstörung schien ein Stück nicht nur der Geschichte, sondern auch des Wesens des Abendlandes unterzugehen. Und es hatte etwas Tröstendes und Erhebendes an sich, als drei Jahre später die Gedächtnisfeiern des vor 1400 Jahren erfolgten Heimganges des Heiligen — die bis vor einigen Jahrzehnten traditionelle Ansetzung des Todesjahres auf 543 ist durch die Darlegungen von L'Huillier, Emonds, Frank, Brechter, Salvatorelli, Schmitz als unhaltbar und 547 als nahezu sicher herausgestellt worden — weit über die Ordenskreise hinaus mit freudiger Teilnahme begleitet wurden; um so mehr, da ja das Leben und Wirken Benedikts in eine Zeit fällt, die für unsere Zeit in ihrem Kampf um die Existenz, die Kultur und Weltanschauung des Abendlandes unbestreitbare Parallelen bietet trotz der Verschiedenheit der äußeren Umstände. Und Papst Pius XII. hat in seinem Rundschreiben: „Fulgens radiatur[1]" vom 21. März 1947 darauf hingewiesen, daß „Benedikt von Nursia leuchtend wie ein Stern in dunkler Nacht strahlt, eine Pracht nicht nur für Italien, sondern auch für die gesamte Kirche" und daß seine Persönlichkeit und seine Stiftung auch für die Gegenwart hohe Bedeutung hat.

Literarische Veröffentlichungen sind bei diesem Anlaß naturgemäß zunächst aus dem Benediktinerorden selbst hervorgegangen. Für ihn war „Jubiläum die Frage, ob der Geist St. Benedikts noch kräftig lebt; war Jubiläum die Aufgabe, Zeugnis zu geben von seinem Geist und Werk". Eine solche Veröffentlichung ist z. B. die Jubiläumsgabe der Erzabtei Beuron, die unter dem Titel: „Zeugnis des Geistes" als Beiheft der Benediktinischen Monatsschrift erschien. Und zur Anzeige liegt vor die Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien[2]. Als ihr Herausgeber zeichnet der gegenwärtige Prior der Erzabtei

[1] **Fulgens radiatur.** Rundschreiben Sr. Heiligkeit Papst Pius XII. zum 1400. Todestag des hl. Benedikt. Deutsche Übersetzung von der Abtei St. Josef zu Gerleve. 19 S. Verlag Aschendorff, Münster, 1947, 80 Pfg.

[2] **Benedictus, der Vater des Abendlandes 547. 1947.** Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien zum vierzehnhundertsten Todesjahr. Dargebracht und herausgegeben von Heinrich Suso Brechter. Schnell & Steiner, München, 1947, 622 S., 32,— DM.

Heinrich Suso Brechter, der sich mit 15 Patres des Konventes zu der Arbeit vereinigt hat. Erzabt Chrysostomus Schmid hat dem Werk ein warmes Geleitwort mit auf den Weg gegeben und selbst einen Beitrag über „Das Gottesbild in der Benediktinerregel" beigesteuert. Er legt dar, daß der Gottesbegriff der christlich-katholische Gottesbegriff ist, aus dem sich dann die praktische Gottesverehrung ergibt. Gegenüber dem Fascinosum überwiegt dabei das Tremendum. Auch das Christusbild ist das Christusbild der alten Kirche. Es fehlen auch noch die späteren Erweiterungen: die mystische Christusliebe des Mittelalters, das Bild des welterobernden Christus, die besondere Verehrung des eucharistischen Christus, freilich in potentia wohl enthalten. Interessant ist die Ableitung des Namens des Abtes = Vaters von Christus, die auf eine alte Vätertradition zurückgeht. — Nur wenige Beiträge beschäftigen sich mit der Gestalt des Ordensstifters selbst. Was sich über seine Gesamterscheinung, seine Entwicklung und Bedeutung sagen läßt, faßt Suso Brechter in seiner den Band eröffnenden „Huldigung an den hl. Vater Benedikt" zusammen, ein Aufsatz, der nicht speziell zum Jubiläum entstanden ist, sondern schon 1938 erschienen war und nur in seiner Einleitung, die von Monte Cassino spricht, wegen dessen inzwischen erfolgter Zerstörung eine kleine Änderung erfuhr. Nach Wesen und Anlagen sei Benedikt ein „Heiliger Römer". — Die Hauptquelle und nahezu einzige für das Leben Benedikts ist, wie bekannt, das zweite Buch der Dialoge Gregors d. Gr. Es ist bereits stark mit Legenden durchsetzt, die aber die Gedanken und Ziele eines Mannes öfter wirksamer zum Ausdruck bringen, als es nüchterne Tatsachenberichte tun.

Paulus Hörger greift in seinem Beitrag: „Extra mundum fuit" den Bericht über die Vision in cap. 35 der Dialoge heraus, in der Benedikt in einem Lichtstrahl von oben die ganze Welt vor seinem geistigen Auge sieht, und findet in derselben ausgesprochen, daß er als Mann der Askese schon nicht mehr der Welt angehörte und der Gnade der Beschauung teilhaftig war. —

Als eine Quelle für Benedikt und die Frühzeit seiner Gründung galt und gilt ein Gedicht von 33 Distichen, das einem gewissen Marcus zugeschrieben wird und dessen Entstehung noch in das sechste Jahrhundert gesetzt wird. Traube, Manitius, Herwegen, Bardenhewer haben die These gestützt, und Galdi, der Verfasser einer Monographie von Marcus, und der Benediktinerkardinal Schuster sehen in Marcus einen unmittelbaren Schüler des Heiligen. Es ist infolgedessen grundstürzend für die Frage, wenn Suso Brechter in seiner Abhandlung: „Marcus Poeta von Monte Cassino" auf Grund eingehender Untersuchung zum Ergebnis kommt, daß Marcus sein Gedicht erst nach Gregor d. G., wohl erst im achten Jahrhundert, doch vor Paulus Diaconus verfaßt hat, daß er kein unmittelbarer Schüler Benedikts war, daß es sogar ungewiß ist, ob er Mönch in Monte Cassino war. Er hat vielleicht das Kloster nur auf einer Pilgerfahrt betreten, und seine Dichtung gilt weniger dem Heiligen als dem Mons Cassinus. Für die geschichtliche Erscheinung Benedikts bietet es keinen Ertrag.

Über die äußere Erscheinung des Heiligen gab es kaum ein Bild, und die Tradition ist frühzeitig verlorengegangen. Spätere Darstellungen knüpfen an die Dialoge Gregors d. Gr. an. Nach einem Rückblick auf frühere Darstellungen und Benediktuszyklen (Subjaco, S. Miniato al Monte, S. Severino in Neapel) macht Konrad Heckelsmüller den bedeutendsten „Benediktuszyklus im Kloster Monte Oliveto Maggiore bei Siena" zum Gegenstand einer Untersuchung. Mit der Schilderung der berühmten Fresken verbindet er die Geschichte ihrer Entstehung durch Luca Signorelli, der 1497/98 acht Fresken nach den Kapiteln 8—15 der Dialoge fertiggestellt hat, dann aber, wohl nicht befriedigt von der Aufgabe, das Werk unvollendet ließ, das dann Antonio Bazzi, genannt Sodoma, in den Jahren 1503—1508 in weiteren 21 Fresken mit Themen aus anderen, besonders späteren Kapiteln der Dialoge vollendete. Reicht die Arbeit des Fortsetzers auch nicht an die Arbeit Signorellis heran, so vermittelt sie doch ein erhabenes Bild des großen Ordensvaters.

Die Mehrzahl der Beiträge gilt der Regel. Denn sie ist — neben der Gründung von seinem Kloster — das eigentliche Werk Benedikts und läßt seine Persönlichkeit und seine Ziele klar erkennen. Sie hat zusammengefaßt, was am bisherigen abendländischen Mönchtum sich als notwendig und brauchbar erwiesen, und die Grundzüge des abendländischen Ordenslebens festgestellt. Sie hat in ihrer Forderung der Ortsbeständigkeit demselben Festigkeit gegeben, in ihrer Mäßigung, von Rigorismus und Laxismus entfernt, Garantien des Fortbestandes vermittelt, in ihren Organisationsbestimmungen rechtliche Unterlagen geschaffen, in ihrem universellen Charakter und ihrer Anpassungsfähigkeit ihm weiteste Verbreitung ermöglicht. Sie hat bis zum 13. Jahrhundert die klösterliche Form des Abendlandes gebildet und auch nach dem Auftreten neuer Ordensideale ihre Anziehungskraft bewahrt. Sie hat in ihrer Forderung der Arbeit an der materiellen und geistigen Kultur des Abendlandes mitgeschaffen und bietet in ihrem allgemein menschlichen und religiösen Gehalt auch dem Nichtordensmann Förderung seines inneren Lebens. Sie ist besonders in neuerer Zeit, seit dem Benediktusjubiläum von 1880, Gegenstand vielfacher und ertragsreicher Forschung gewesen. Aber sie ist noch nicht abgeschlossen, steht ja doch, wie in einem der Beiträge (S. 398) bemerkt ist, selbst eine allseitig befriedigende Regeltextausgabe noch aus.

An den schon erwähnten Beitrag von Chrysostomus Schmid schließt Zeno Bucher einen solchen über „Das Bild vom Menschen in der Regula Benedicti" an, in dem zur Darlegung kommt, wie Benedikt den vollkommenen Menschen durch den vollkommenen Christen erstrebt. Die Gedanken der Gottesfurcht und Demut und ihre Betätigung im religiösen Akt des Gebetes und des Opfers, die Betrachtung des Sünders, Büßers und Kämpfers, lassen den Unterschied der christlichen und benediktinischen Anthropologie von der rein profanen Anthropologie hervortreten, und die Ausführungen über Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft in ihrer Verbindung in der Regel zeigen, wie Benedikt dieses Problem der Anthropologie gelöst hat. Das Bild vom Menschen ist der Mensch in seiner christlichen Wesentlichkeit und Ganzheit. — Suso Brechter verbreitet sich über „Die soziologische Gestalt des Benediktinertums in seinen Anfängen" und bringt sie auf die Formel: St. Benedikt nimmt die Menschen, wie sie sind. Bedingungslos richtet er sie auf das höchste und letzte Ziel, ohne dabei in einen weltmüden Spiritualismus zu verfallen. In Bodenständigkeit bietet er vielmehr jedem ein einfaches, aber ausreichendes Dasein mit allen Entfaltungsmöglichkeiten. — Albrecht Wagner handelt über „Den klösterlichen Haushalt des hl. Benedikt". Der Grundbesitz des Klosters wies außer einer größeren Anzahl von Räumen in einem oder mehreren Gebäuden — die Bezeichnungen treten zum Teil schon in der Regel auf — auch landwirtschaftliches Grundeigentum auf. Die Fragen der Verpflegung, Bekleidung, des sonstigen Bedarfs werden erörtert. Ein wichtiges Amt war das Amt des Cellerars. Als Einnahmequellen kamen weniger Geldeinnahmen als vielmehr Erträgnisse des Grundbesitzes, Schenkungen und Gaben und die Arbeitskraft der Mönche in Betracht. Die Theorie, daß das Kap. 66 die Autarkie für das Kloster zum Prinzip erhoben habe, ist nicht haltbar. Es ist nur verlangt, daß die Arbeiten „innerhalb des Klosters" ausgeübt werden. — „Vom Sinn der Arbeit nach der Regel" spricht Hermann Dedler. Alle Forderungen der Arbeit stehen im Zusammenhang mit dem letzten Ziel des Mönchslebens. Und der aszetische Wert, der ihr zugesprochen wird, fordert, daß die Arbeit nicht zunächst der Bedürfnisdeckung gilt, sondern für den Menschen selbst und seine Seele, fordert aber auch, daß der Mensch in einem Reiche über und neben seiner Arbeit wohne, daß er Muße zu jener Sammlung habe, in der er sich auf den höchsten Wert der Arbeit besinne (nach Max Scheler). — In Auseinandersetzung mit der Dissertation von seinem Ordensgenossen R. Riepenhoff begründet Ildefons Stegmann in seiner Abhandlung: „Die Verbindlichkeit der Oblation nach der Regula Benedicti" die traditionelle Anschauung, daß die Oblation bindend war bzw. als bindend betrachtet wurde, auf Grund von Kap. 59 und 58 der Regel und anderer Stellen der-

selben von neuem und wohl abschließend, bemerkt am Schluß aber sehr treffend: Der zeitbedingte Standpunkt tut deshalb der geschichtlichen Größe Benedikts keinen Eintrag, obgleich diese Verbindlichkeit mit unserer Auffassung von persönlicher Freiheit und Selbstbestimmung nicht vereinbar ist. Aber für die Ausgestaltung des Unterrichts im MA. ist das Oblatenwesen ein Faktum allererster Bedeutung gewesen.

Eine sehr umfangreiche und inhaltsreiche Abhandlung widmet Suso Brechter der Frage „St. Benedikt und die Antike". Sie untersucht die Zeitverhältnisse und Bildungsmöglichkeiten, wie sie für Benedikt geboten waren, ferner die Quellen der Regel, die Latinität derselben und schließlich noch antikes Erbgut in St. Benedikts Geisteshaltung. Und dabei treten mehrfach neue Ergebnisse zutage. Brechter dehnt den Begriff „puer", als welcher Benedikt sich nach Gregor aus der Welt flüchtete, weiter aus: Er wird das Studium der Grammatik vollendet haben. Aber ein Rechtsstudium, wie es neuerdings noch Herwegen angenommen hatte, hält er nach der Fassung der Regel nicht für wahrscheinlich. Er mag es höchstens begonnen haben. Antike Literatur hat er kaum verwertet, kaum gekannt. Griechische Sprachkenntnisse hat er kaum besessen. Griechische Kirchenväter sind ihm nur mittelbar bekannt geworden. Seine geistige Heimat war die Hl. Schrift (in einem Vorvulgatatext) und die lateinischen Kirchenväter, bei ihm das Ergebnis eifrigen Selbststudiums. Seine Latinität ist nicht die klassische. Aszetische und praktische Gründe bestimmten ihn zur Ablehnung derselben. Doch entbehrt seine volkstümliche Sprache nicht des Stilgefühls und des Sprachempfindens. Der Verfasser stimmt dem Urteil Morins zu, daß die Mönchsregel den übrigen Werken dieser Art durch Klarheit, Kraft und römische Größe überlegen ist. Und wichtig ist vor allem, daß z. B. der Geist der altrömischen Familie die Wesenselemente der Gemeinschaft abgab, bereichert durch christliche Ideale und monastische Traditionen. Die Pflege profaner Wissenschaften hat Benedikt den Seinen nicht zur Pflicht gemacht. Ein Einfluß der Bestrebungen Cassiodors auf das älteste Benediktinertum ist nicht faßbar. Erst von den Benediktinerabteien Englands aus hat der Klassizismus sich verbreitet.

Den Begriff „Discretio", der ein Grundprinzip benediktinischer Haltung ist, charakterisiert Hermenegild Walter in seinem Beitrag: „Die benediktinische Discretio." Der Begriff ist schon durch die Stoa und durch das vorbenediktinische Mönchtum, speziell durch Cassian, vorgebildet, hat aber doch durch Benedikt Formung bekommen. Walter grenzt sie ab gegen die Kardinaltugenden, aus deren Mitte sie hervorgeht, hebt ihre Bedeutung für den Einzelmenschen und die Gemeinschaft hervor und verfolgt ihre Ausprägung in der benediktinischen Lebensordnung, in der Regel, in Gebet, Arbeit, Strafkodex, Fürsorge für Greise, Kinder und Kranke, Taktgefühl usw. Als deutsche Übersetzung schlägt er vor: Weise Mäßigung bzw. Fähigkeit der Unterscheidung. — Die Profeßgelübde behandelt Paulus Hörger unter dem Titel: „Initium conversationis". Von den drei Gelübden: Stabilität, Gehorsam und Conversatio morum ist das letztere das eigentliche monastische Gelübde. Über die wörtliche und inhaltliche Bedeutung dieses Wortes ist in neuerer Zeit viel geforscht worden. Als Resultat seiner eingehenden Prüfung der in Betracht kommenden Stellen ergibt sich für Hörger die Gleichung: Initium conversationis = Observatio regulae. — Das vierte Kapitel der Regel, das eine Sammlung von Lehrsprüchen enthält, wurde zuweilen als von einer älteren Sammlung abhängig vermutet, gilt aber jetzt nach Inhalt und Form als Werk Benedikts. In dem früher als zwanglose Zusammenstellung betrachteten Kapitel suchten Finke und Herwegen eine gewisse Gliederung zu finden. Eine neue ansprechende Gliederung schlägt Chrodegang Hartmann vor: „Benedikts Ordnungen der geistlichen Werke und Werkzeuge": sieben Ordnungen der Werke und Pflichten, sieben Ordnungen der Mittel und Werkzeuge und schließlich noch ein Werkzeug letzter Nothilfe vom unwandelbaren Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. — Das siebente Kapitel der Regel ist der Demut gewidmet. Über seine Beziehungen zu den Ausführungen Cassians zu dieser Tugend, über seine Nachwirkungen bei Bernhard und Thomas von Aquin, über die Reihenfolge der einzelnen Stufen, über die Gruppierung derselben bei Thomas, bei Herwegen, über den Lehrgehalt handelt Leander Bopp: „Die Demutsstufen der Benediktinerregel." Er schlägt eine Einteilung in drei Gruppen vor: Grundlage für inneres Leben, vier Stufen der Demut gegenüber dem Obern, zwei Stufen gegenüber den Mitmenschen, fünf Stufen im Benehmen nach außen. — Über das Benediktinische hinaus greift Thomas Ohm in seiner Abhandlung über: „Die Gebetsgebärden in der Regel und im Leben des hl. Benedikt." Denn er, der noch vor kurzem ein Werk über „Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum" vollendet hat, schildert nicht nur die Gebetsverleiblichungen, wie sie in der Regel vorgesehen sind (Stehen, Sitzen, Knien, Prosternieren, beim Gehen, Hauptneigungen, Gebetsweinen, Pax) und sich bei Benedikt selbst aus den Dialogen nachweisen lassen (auch Ausbreitung der Hände, Ligare manus pectinatim, Kreuzzeichen, Segen usw.), sondern er begründet sie auch religionspsychologisch und religionsgeschichtlich in dem Umstand, daß Benedikt ein religiöser Mensch und ein Römer war, und kann deshalb schließen, daß nicht alle Bräuche Benedikts absolute Geltung für alle Zeiten beanspruchen, wohl aber sein Gebet im allgemeinen Vorbild bleiben kann. Und „vielleicht liegt hier der Sinn des Ordens in der Gegenwart: den Menschen die Ehrfurcht vor uns selbst, vor den Mitmenschen und vor Gott zurückzugeben". — Passend schließt sich an diese Abhandlung eine andere von Erhard Drinkwelder an über: „St. Benedikt als Erbe urchristlichen Betens." Das neue Beten war ein Gebet in Christus und durch Christus. Ein Beten im Geiste und in der Wahrheit. In dem Geiste Jesu Christi: Reich und Wille des Vaters und die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes. Das Gloria, das hohepriesterliche Gebet, das Vaterunser sind dessen Zeugnisse. Es war ein schon geformter Gottesdienst, in den Benedikt eintrat. Was sich über sein Gebet sagen läßt, läßt sich zusammenfassen in dem Worte: Ehrfurcht. Persönliches Gebet und Gemeinschaftsgebet verbinden sich. Form, Zeit, Ort des Gebetes kommen zur Sprache. — In einem kurzen Artikel „Das Wesen der Ehrfurcht nach der Regula" legt Suso Brechter dar, wie die Ehrfurcht sozusagen wie ein roter Faden die ganze Regel durchzieht, wie gerade diese Ehrfurcht unserer Zeit nottut, wie der Ehrfurchtsbegriff Benedikts viel umfassender ist als der Ehrfurchtsbegriff der modernen Wertphilosophie. — Frumentius Renner behandelt: „Die Stilformen der Regel" und bietet in seinen Darlegungen über die allgemeine Stilcharakteristik und die Formtypen und Formelemente wertvolle Anregungen, wie z. B. seine Übersetzung und Erklärung von Kap. 72 de bono zelo, wo er „zelus" mit „Eifersucht" wiedergibt. Er wollte damit, wie er selbst am Schluß bemerkt, das Problem des Stils der Regel nicht lösen, sondern eine Vorarbeit leisten auch für die Frage der Regula Magistri.

Diese kommt dann in einem weiteren Beitrag von ihm mit zur Behandlung, der sich mit „Textgeschichten und Entstehungsphasen der Regel" beschäftigt. Es ist der umfangreichste Beitrag (77 Seiten). Es handelt sich dabei vor allem um die Frage, ob die Benediktusregel oder die sogenannte Regula Magistri die Priorität beanspruchen darf. Die Ausführungen über die Problematik und Analyse dieser Abhandlung können hier auch nicht auszugsweise wiedergegeben werden. Das wesentliche Ergebnis ist, daß von der Benediktusregel eine erste Fassung vielleicht noch vor 530 entstand, in ihrem Charakter und Ton eine Paränese an den Abt, in ihren Bestimmungen sachliche Thematik. Bald nach 535 entstand die Regula Magistri als das Werk eines Abtes, der unter dem autoritativen Einfluß Benedikts stand, geistig aber bedeutend war und zu geben wußte. Und von ihr ist die zweite Fassung der Regel, die in ihrer Abfassung in das vierte Jahrzehnt (oder vielleicht fünfte?) fällt, beeinflußt. Daneben sind wohl noch andere Quellen eingeflossen.

Einen Ausschnitt aus der handschriftlichen Überlieferung bietet Suso Brechter in seinem Artikel: „Der umherschweifende Pförtner", insofern er in dem Satz des Kap. 66 der Regel, das vom Pförtner handelt, auf Grund der ältesten Handschriften, speziell des Codex Sangallensis 914 saec. IX, eine sehr ansprechende Konjektur vornehmen kann: Statt des traditionellen Textes: cuius maturitas eum non sinat vagari, schreibt er: vacari = untätig sein.

Den Schluß der Festschrift machen drei Abhandlungen, die in das St. Ottilien berührende Missionsgebiet einschlagen. Laurenz Kilger handelt über: „Die Taufvorbereitung in

der frühmittelalterlichen Benediktinermission." Die Taufpraxis, wie sie von den angelsächsischen Benediktinermissionaren Augustin, Paulinus, Wilfrid, Willibrord, Bonifatius geübt wurde, wird gewürdigt. In eine Krise geriet die Taufvorbereitung durch die gewaltsame Art der Sachsenbekehrung. Eine Neuordnung hat wieder Alkuin angeregt. Sie wirkte sich auch aus im Donaukonzil 796 und findet literarische Niederschläge im Karolingischen Missionskatechismus aus dem Benediktinerstift St. Emmeran in Regensburg und im Wessobrunner Codex, im St. Emmeraner Muspilli und im Vocabularius Sancti Galli. — Meinulf Küsters will mit seiner Abhandlung: „Das Geistesgut der Benediktinerregel und die Ideenwelt der Primitiven" den Einfluß aufzeigen, den die Klöster Benedikts auf die Entwicklung der europäischen Kultur ausgeübt haben, speziell die sozialen Faktoren herausschälen, die in ihr enthalten sind. Es ist interessant, daß er das Vorbild der benediktinischen Gemeinschaft weniger in der natürlichen Familie findet als vielmehr in den Männerbünden, wie man sie noch bei in Abgesondertheit lebenden Heidenstämmen antrifft. Es sind wesentliche Unterschiede von der natürlichen Familie zu verzeichnen. Wirksam ist die soziale Struktur und der Schutz der sozialen Ordnung. Die Wirksamkeit wird an der Mission unter den Zulus verfolgt, unter denen die Kongregation arbeitet. Und der Verfasser kann eigene Eindrücke verwerten. Man erkennt bei den Naturvölkern in ihren soziologischen Bindungen vielfach natürliche Grundlagen, die den christlichen Tugenden und damit der Missionstätigkeit des Ordens entgegenkommen, die christliche Sitte auf natürlichem Boden pflanzen will. — Die Festschrift beschließt ein großangelegter Artikel von Olaf Graf: „Der konfuzianische Mensch und das benediktinische Ethos." Fast ein Millenium vor dem Benediktustodestag, 551 v. Chr., wurde Kung-fu-tse in einem Städtchen der chinesischen Provinz Schantung geboren, und er scheint im Reich der Mitte eine ähnliche Stellung einzunehmen wie Benedikt im Abendland. Seine Ideen wurden umgestaltet und erneuert durch die Hsing-li-Schule in der Zeit der abendländischen Hochscholastik, besonders durch Dschu-Hsi (1131—1200 n. Chr.). Seine Schrift Djin-si-lu (etwa methodisches Denken) stellt eine Summa dar und vermittelt die Leitgedanken des neokonfuzianischen Menschenbildes, das Graf nach seinen metaphysischen Fundamenten, seinen Motiven sittlichen Strebens, seiner Verstandesschulung im Dienst des Sittlichen, seiner Geistespflege, seiner Willenszucht, seinem Familienleben, seinem Wirken im öffentlichen Dienst, seinen Prinzipien von Erziehung und Unterricht darstellt und mit dem er jeweils die Grundsätze der Benediktusregel vergleicht. Beide klingen in einem Epilog aus, der wirkungsvoll den Aufstieg zum Ausdruck bringt. In dem Ziel des Neokonfuzianismus: Jen und Tscheng, etwa Humanitas und Wesensfülle, liegt ein großer Altruismus und eine als religiös zu bezeichnende Hingabe an das Absolute beschlossen. Aber doch steht der Homo orans der Benediktusregel in der Gemeinschaft der Ecclesia orans, die der in Raum und Zeit weiterlebende Christus ist, unvergleichlich höher. Und man kann dem Wunsche sich anschließen, daß für die Entscheidung, vor der China steht, Benediktus miteingeladen wird.

Erzabt Chrysostomus Schmid bemerkt in dem Geleitwort, daß die Not der Zeit die Veröffentlichung einer monumentalen Festschrift in erlesener Ausstattung unmöglich gemacht habe. Fehlen nun wohl Illustrationen, an die man vielleicht denken könnte, so ist die Ausstattung doch prächtig zu nennen. Und das gilt auch von dem Druck, der in St. Ottilien selbst hergestellt wurde. Kaum, daß sich ein Druckfehler findet. Das Referat ist ausführlich ausgefallen, aber es sollte doch etwas von dem Reichtum des Inhalts vermitteln. Die Beiträge zeugen schon in der Form der Darstellung von der begeisterten Hingabe der Mitarbeiter. Sie tragen durchaus wissenschaftlichen Charakter. So wird man z. B. immer sehr dankbar die ausführlichen und sorgfältigen Quellen- und Literaturangaben begrüßen. Naturgemäß bleiben viele Probleme unberührt, und gegen manche Resultate werden sich Bedenken erheben. Das Verhältnis zu Cassiodor wird nochmaliger Überprüfung bedürfen. Von den Beiträgen tragen manche sozusagen internen Ordenscharakter und berühren sich inhaltlich. Dadurch kann es an Wiederholungen nicht fehlen. Aber viele greifen weit ein in die Kirchen- und Kulturgeschichte und sichern dem Werk hohe Bedeutung über den Anlaß hinaus auch für die Zukunft. Die Erzabtei St. Ottilien hat schwere Jahre hinter sich. Wenn sie nach nicht einmal zwei Jahren, nachdem der Erzabt wieder in sein beschlagnahmtes Kloster einziehen konnte, diese Weihegabe veröffentlichen konnte, so liegt darin etwas von der inneren Kraft des succisa virescit, das ihr wie auch der Mutterabtei Monte Cassino und dem ganzen Orden eigen ist.

Würzburg-Dillingen/Donau. Andreas Bigelmair.

2. Unter den Festschriften zum Benediktusjubiläum, die verschiedene Kongregationen und Klöster des Ordens herausgebracht haben, nimmt die der Beuroner Kongregation einen würdigen Platz ein[3]. Vier Beiträge befassen sich mit der Gestalt des Heiligen. Der verstorbene Abtpräses Raphael Molitor zeichnet Benedikt als den „vir Dei" und umreißt das Heiligkeitsideal, das Benedikt verkörpert. Hieronymus Engberding-Gerleve läßt Benedikts „lebendiges Wissen um Gott" aufleuchten und stellt dessen Auffassung vom Opus Dei dar. Bonaventura Rebstock-Gerleve bringt uns Benedikt als einen der großen Meister des Gebetes nahe. Ambrosius Schaut-Weingarten untersucht Gregors Bericht über die Vision des Heiligen und charakterisiert Benedikt als Mystiker. Zwei Aufsätze greifen in die Ordensgeschichte. Während Stephanus Hilpisch-Laach über den Benediktinerorden in der Gegenwart berichtet, führt uns Abtpräses Molitor in die ersten Anfänge des Benediktinertums. Fünf Beiträge sind der Regula gewidmet. Pius Buddenborg-Gerleve entwirft den Bauplan der Regel und gibt auf dem beigefügten Faltblatt einen praktischen Wegweiser durch den Gedankengang des Heiligen. Hieronymus Frank-Laach greift mit seinem Aufsatz in die Diskussion „Regula Benedicti — Regula Magistri" ein und findet einen sicheren Beweis für die Abhängigkeit der Regula Magistri von der Benedikts durch einen eingehenden Vergleich der Aufnahmeordnung beider Regeln. Paulus Volk-Laach bringt Textgeschichtliches in seinem Aufsatz: Die erste Regula-Ausgabe der Bursfelder Kongregation und ihre Lesung in der Prim. Leo Eizenhöfer-Neuburg erfreut den Regelkenner mit neuen Parallelen zur Regula Benedicti aus Cyprian. Matthäus Rothenhäusler-Gerleve-Rom vergleicht das innere Leben des Mönches nach Joh. Cassian und der Benediktinerregel. Zwei Aufsätze verbreiten sich über die Verehrung Benedikts. Hieronymus Frank behandelt die ältesten Zeugnisse für das Fest des Hl. Benedikt am 21. März und findet das älteste Zeugnis im Kalendar Willibrords von Echternach (Cod. Paris. lat: 10837) aus den ersten Jahren des 8. Jahrh. Odilo Heiming-Laach berichtet über die Verehrung Benedikts im Mailändischen (bis zum 11. Jahrh. entstanden allein in Mailand dreizehn Benediktinerabteien, von denen sechs Männerklöster und sieben Frauenkonvente waren!). Isoliert steht der für die Liturgiegeschichte interessante und bedeutungsvolle Beitrag von Alban Dold-Beuron, der den aus Monte Cassino stammenden Codex Vat. Lat. 6082 untersucht und die in ihm eingetragenen Lesetexte für die Meßfeiern heraushebt, soweit sie vom Missale Romanum abweichen. Das Titelbild Benedikts in dieser Festschrift ist einem „Liber vitae" der Abtei Corvey aus dem 12. Jahrh. (jetzt im Staatsarchiv Münster) entnommen, aufgenommen von Anni Borgas. Erwähnenswert ist noch die schöne Gestaltung eines Textes aus den Dialogen Gregors, besorgt von der Abtei zum Hl. Kreuz-Herstelle, und die Widmung auf S. 9, deren Text Anselm Manser-

[3] **Vir Dei Benedictus.** Eine Festgabe zum 1400. Todestag des Heiligen Benedikt. Dargeboten von Mönchen der Beuroner Kongregation. Herausgegeben von Abtpräses Dr. Raphael Molitor OSB. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.) 1947, 340 S., brosch. 15,—, geb. 17,50 DM.

Beuron verfaßte. So bietet diese reichhaltige Festschrift viele Anregungen und manche neue Erkenntnisse. Die Fachwissenschaft kann an ihr nicht vorübergehen und wird sich mit Einzelheiten noch auseinandersetzen.

Warendorf (Westf.). L. Schmedding.

3. Die von der Erzabtei Beuron herausgegebene Festschrift[4] will Zeugnis geben von dem ehrlichen Bemühen der Söhne des heiligen Benedikt, seinen Geist zu erfassen und ihn wirken zu lassen in der Gestaltung des Lebens nach innen und außen; dieses Zeugnis wird „in Demut gewagt und der eigenen wie der von außen kommenden Kritik gestellt". Es enthält in drei Abschnitten — St. Benedikt und sein Orden, Biblische Studien, Über Geschichte und Gestaltung der Liturgie — dreizehn Aufsätze.

B. Bauer entfaltet die einzelnen Elemente der „Pax Benedictina" (1—17) und basiert sie darauf, „daß der Mönch in Wahrheit Gott sucht". — D. Feuling trägt erschöpfend die Stellen zusammen, die „Die natürlichen Tugenden in St. Benedikts Regel" (18—30) erkennen lassen. Dabei löst er, „um das Natürlich-Sittliche deutlicher in seiner Eigenart herauszustellen", es „in einer abstrakten Weise aus dem größeren Ganzen ab", „indem wir da und dort die unmittelbar damit verbundenen übernatürlichen Gedanken und Beweggründe nicht mitanführen". Ergebnis: „Erst und gerade in der Treue zu dem von der natürlichen Vernunft und Sittlichkeit Verlangten erfüllt und bewährt sich das übernatürliche und religiöse Leben in seinem wesenhaften Sinne". — F. Deininger stellt „Mensch und Gott in gegenseitigem Verhältnis nach der Regula des heiligen Benedikt" dar (31—43). „Gott ist der Herr und Gott ist der Vater"; für das Bild vom Menschen in der Regula wird als entscheidend die persönliche Hingabe an Gott in Gebet, Liebe und Ehrfurcht erarbeitet. — Im Anschluß an die Arbeit E. Petersons weist B. Steidle in seinem Beitrag „Παρρησία — praesumptio in der Klosterregel St. Benedikts" (44—61) nach, wie die von Benedikt als die eigentliche Sünde des Mönches verworfene Anmaßung (praesumptio) der Παρρησία in der orientalischen Mönchsliteratur entspricht, im Gegensatz zu dem antik-christlichen Ideal der Παρρησία, die erst in der Vollendung der himmlischen Πόλις uns zu eigen wird. — In einem aufschlußreichen Aufsatz interpretiert O. Haggenmüller die Formel „Velut naturaliter ex consuetudine" (62—77) aus dem Epilog des 7. Kap. der Regula und gewinnt durch Vergleich der Formulierung Benedikts mit der Kassians wertvolle Erkenntnisse über das Verhältnis beider zum Problem Natur und Gnade. Benedikt steht auf augustinischem Standpunkt und sucht den durch Kassian in Südgallien begründeten Semipelagianismus auszugleichen.

Diesen fünf Aufsätzen, die den Geist des benediktinischen Mönchtums aus den Formulierungen der Regel zu fassen versuchen, ist eine betonte Strenge und Härte eigen in dem ständigen Hinweis darauf, daß das Mönchtum im Sinne Benedikts Weg, Schule, Zucht und Sklavendienst und daher mehr auf die echte Furcht als auf die vollkommene Liebe aufgebaut ist; die Vollendung in der Liebe wird nur gelegentlich angedeutet: eine für viele sicher überraschende Feststellung, die wohl geeignet ist, manche romantische Illusionen in betreff des benediktinischen Mönchtums zu zerstören.

Der Ordensgeschichte sind zwei Aufsätze gewidmet, deren Inhalt aus ihren Titeln zu erschließen ist: J. Uttenweiler „Kardinalserhebungen aus der benediktinischen Ordensfamilie seit dem Konklave von Venedig (1800)" (78—111) und E. Munding „Der Untergang von Monte Cassino am 15. Februar 1944" (112—138).

Von den beiden biblischen Aufsätzen befaßt sich der erste von J. Schildenberger mit dem „Aufbau des Buches Genesis" (139—156), für den er die elfmal wiederkehrende Formel toledoth zugrundelegt, aber dann doch zu zwölf Abschnitten kommt, indem er die Familiengeschichte Abrahams nicht in die toledoth Thares eingliedert, sondern sie als eigenen, siebenten Abschnitt zählt. Durch Vergleich der einzelnen Gruppen werden die Aufbaugesetze deutlich gemacht, deren strikte Durchführung dem Verfasser ein Beweis für die einheitliche Konzeption der Genesis durch Moses ist. „Der Pentateuch, wie er uns heute vorliegt, ist eine Neuauflage des mosaischen Werkes, abgeschlossen durch einen inspirierten Schriftsteller im Geiste des Moses, so daß das Werk mit Recht den Namen des Moses trägt." — Der Aufsatz von G. Kloker „Das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief" (157—169) beschränkt sich auf die Zusammenstellung bereits bekannter Auslegungen.

Die Reihe der liturgischen Aufsätze eröffnet A. Dold mit der „Kunde vom verlorenen ‚Passionarium minus' der Stiftsbibliothek von St. Gallen?" (170—179). Von dem im Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben (Cod. Sangall. Nr. 566) erwähnten Liber passionalis minor identifiziert D. drei Blätter, die er als Einbandpergament von Archivbeständen im Stadtarchiv zu Überlingen entdeckt hat. Es handelt sich um die Viten des Martyrerpapstes Marcellus (16. Januar), verbunden mit der Geschichte der Martyrer Cyriacus, Largus und Smaragdus, des Martyrerpapstes Alexander I. und seiner beiden Genossen Eventus und Theodulus (3. Mai) und des Apostels Matthias (21. September) in karolingischer Minuskel. — V. Fiala publiziert zum erstenmal den „Ordo missae im Vollmissale des Cod. Vat. lat. 6082 aus dem Ende des 11. Jahrhunderts" (180—224) mit deutscher Übersetzung. In der Einleitung wird ein Überblick über die Gestaltung des Ordo missae, den Aufbau der Messe in der Antike, im Frühmittelalter und Hochmittelalter gegeben und die Besonderheiten des Textes gegenüber dem Missale Romanum dargestellt. In Anmerkungen werden zum Vergleich eine Reihe schon publizierter oder beschriebener Plenarmissalientexte herangezogen. Die Veröffentlichung des Ordo missae wird gerechtfertigt mit „seiner Vollständigkeit und der Eigenart seiner Texte und Rubriken". — Der Beitrag von C. Gindele „Vom kultischen Gesang, seinem göttlichen Grund und seiner menschlichen Weise" (225—233) ist ein Vorabdruck aus dem bei Herder-Freiburg erscheinenden Buch: „Chor und Kantor im Gregorianischen Choral." — Im Schlußaufsatz deutet B. Fischer die Formel: „Exultent divina mysteria!" (234 f.) aus dem Exultet auf die Engelchöre. Die Deutung B. Capelles, der divina mysteria auf die Mysterien Christi bezieht und exultent in resultent korrigiert, wird mit Recht abgelehnt. Die Fischersche Deutung auf die Engelchöre im allgemeinen erscheint indessen auch fragwürdig wegen des unmittelbar vorausgehenden Angelica turba caelorum. Vielleicht ist es doch am besten, mit Rücksicht auf die mittelalterlichen Exultet-Illustrationen, die Beziehung auf die Throntiere beizubehalten. Sprachgeschichtlich rechtfertigt F. seine Deutung mit der „Tatsache, daß mysterium sich in der Form misterium mit ministerium trifft". Gegen die vorgeschlagene Übersetzung des ersten Satzes des Exultet dürfte indessen nichts einzuwenden sein: „Aufjauchze nun die Engelschar der Himmel, aufjauchze Gottes Hofstaat, und zum Sieg des großen Königs erschalle heilkündend die Posaune!"

Berlin-Lankwitz. Joh. Pinsk.

[4] **Zeugnis des Geistes.** Gabe zum Benediktusjubiläum. Dargeboten von der Erzabtei Beuron. — Beiheft zum 23. Jahrgang der Benediktinischen Monatsschrift — Beuroner Kunstverlag, Beuron 1947, 235 S., 5,40 DM.

Lehmann, Arno, **Die sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur.** Nach eigenen Quellenübersetzungen des Tâyumânavar und aus dem Dêvâram. Berlin-Hermsdorf, Heimatdienstverlag [1948] 79 S.

Was wir an Übersetzungen aus der religiösen Literatur Indiens besitzen, stammt zum allergrößten Teil räumlich aus Nordindien und sprachlich aus dem Sanskrit, also aus dem arischen Bereich. An Übersetzungen aus dem in Volkssprachen verfaßten religiösen Schrifttum Indiens sind wir sehr arm. Die Übersetzungen von Werken Shankaras und Râmânujas durch R. Otto usw. sind Ausnahmen. Zudem handelt es sich hier um Südinder, die in Sanskrit schrieben. Um so dankenswerter ist es, daß uns Missionsinspektor A. L. in dem vorliegenden Werk, das 1947 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommen wurde, Verdeutschungen von tamulischen Gedichten bietet und so die Verdeutschungen von K. Graul, H. W. Schomerus und anderen sowie auch

die eigene Übersetzung der Hymnen des Tâyumânavar sehr glücklich ergänzt.

Der erste Teil des Werkes enthält die ersten deutschen Übersetzungen aus dem Dêvâram, und zwar Hymnen der drei Sänger Tirujnânasambandamûrtinâyanâr, Tirunâvukkarasumûrtinâyanâr und Sundaramûrtinâyanâr (vor Beginn des 9. Jhdts. n. Chr.). Die Übersetzungen, denen die 1929—1931 zu Madras erschienenen Liedsammlungen der drei Sänger zugrunde liegen, sind so gut und die Aufschlüsse, die sie uns gewähren, so reich, daß einem unwillkürlich der Wunsch kommt, der Verfasser möchte das ganze Dêvâram übersetzen und uns überhaupt noch mehr an solchen Übersetzungen tamulischer Werke bieten. Bestimmte Ausdrücke sind von L. nicht verdeutscht worden, so arul und karuna, wohl mit Recht. Denn das übliche „Gnade" z. B. gibt den Sinn von arul nicht getreu wieder. Freilich übersetzt dann L. S. 41 arul doch mit Gnade. Die Religion aber, deren Ausdruck und kanonische Schriften die Hymnen sind, ist der Shivaismus.

Im zweiten Teil handelt L. über den religiöspsychologischen Eigenwert, den Heimatboden, das Alter, den Umfang, das Sprachgewand der südindischen bzw. drawidischen und tamulischen Erbauungsliteratur, über das Dêvâram, den Dichter Tâyumânavar als Quellen tamulischer Erbauungsliteratur, über Shiva als Objekt der Verehrung, über den Absolutheitsanspruch, die Toleranzfrage, den „Hausweg" der religiösen Verwirklichung und die ethischen Anschauungen. Trotz seines geringen Umfanges gibt dieser Teil willkommene Aufschlüsse über die südindische religiöse Literatur und sehr gute Einblicke in das religiöse Leben der Inder. Ich weise hier besonders auf das hin, was über die objektive Wahrheit des shivaitischen Gottesglaubens, den Bhaktiweg und die Toleranz der Shivaiten gegenüber dem Buddhismus und Jainismus gesagt wird. Die vielgerühmte Toleranz der Inder ist ein Märchen.

Der dritte Teil bietet Anmerkungen.

Münster. Thomas Ohm.

Heinisch, Dr. theol. Paul, Prof. emeritus an der Universität Nimwegen, **Probleme der biblischen Urgeschichte.** Luzern, Räber u. Co., 1947, IV, 194 S. 11,80 Fr.

Einleitend weist H. darauf hin, wie wichtig ein richtiges Verständnis der biblischen Urgeschichte ist, um den heutigen Menschen den Glauben an den Gott der Offenbarung möglich zu machen oder zu erhalten. Daß die katholische Exegese bei ihrer Erklärung den von der Naturwissenschaft und der frühgeschichtlichen Forschung aufgeworfenen Problemen nicht ausweichen darf, sondern unbefangen und für alle wissenschaftlichen Erkenntnisse aufgeschlossen nach einem neuen, vertieften Verständnis dieser Stücke der Bibel suchen muß, ist ja neuerdings von hoher und höchster kirchlicher Stelle aus betont worden (nach einem Artikel des Kardinals Liénart von Lille [Études, Déc. 1947, p. 289—300: Le chrétien devant les progrès de la science] in einem vom Papst ausdrücklich gebilligten Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission vom 16. Jan. 1948 an Kardinal Suhard von Paris). H. kann für sich in Anspruch nehmen, im Sinne dieser die katholische Bibelforschung zu solcher Arbeit ermunternden Schreiben nicht erst das vorliegende Buch geschrieben, sondern schon seit Jahrzehnten gearbeitet und wichtige Beiträge zu einem zeitgemäßen Verständnis der biblischen Urgeschichte geliefert zu haben.

Die Schrift behandelt der Reihe nach die Hauptstücke der Urgeschichte:

1. Abschnitt: Der Schöpfungsbericht (Gen 1—2, 3). Er ist nach H. keine „Volkstradition", sondern ist von einem theologischen Schriftsteller „frei gestaltet" (S. 42), um religiöse und sittliche Wahrheiten auszudrücken, die unabhängig waren von den damals herrschenden und in der Darstellung sich spiegelnden Auffassungen über den Aufbau des Weltalls und darum auch unabhängig bleiben von dem Fortschritt der Naturerkenntnis.

2. Abschnitt: Erschaffung des Menschen. H. nimmt zunächst Stellung zu der Entwicklungslehre. Er betont, daß die Bibel auch über den Ursprung des Menschen religiös-sittliche Wahrheiten, aber keine rein naturwissenschaftlichen Erkenntnisse aussagen wolle (S. 48). Daher darf der Exeget auch aus ihr keine Antwort auf solche Fragen herauslesen. Er würde sonst den Glauben an die Bibel nicht stärken, sondern behindern (ebd.). Für eine Naturwissenschaft, die die von der Bibel gelehrten religiösen Wahrheiten über den Menschen gelten läßt, ist volle Freiheit der Forschung in naturwissenschaftlichen Fragen gegeben (S. 52). Bezüglich der Erschaffung der Eva sagt H., daß eine streng wörtliche Auffassung der Erzählung weder vom Wortlaut noch durch die Formulierung im Dekret der Bibelkommission „formatio primae mulieris ex primo homine" gefordert werde, ohne dies allerdings genauer zu umschreiben.

3. Abschnitt: Paradies und Sündenfall. H. lehnt eine allegorische Deutung sowohl alter wie neuerer Richtung (K. Barth) ab, die in der Erzählung nicht die Darstellung wirklicher geschichtlicher Tatsachen, sondern die bildliche Darstellung allgemeiner religiöser oder sittlicher Vorstellungen sieht. Davon ist scharf zu scheiden eine andere Auffassung, die darin die Darstellung wirklicher, für die Heilsgeschichte der Menschheit grundlegender Tatsachen sieht, aber manche Einzelheiten der Darstellung als bildliche Einkleidung und Ausdrucksweise betrachtet (S. 60). Bei der Frage nach der Sünde der Stammeltern lehnt H. mit Recht jede sexuelle Deutung ab. Sie war wesentlich Ungehorsam, aber „welches im einzelnen die Sünde der Stammeltern war, vermögen wir aus der Erzählung nicht zu entnehmen" (S. 75). Sowohl der Baum der Erkenntnis wie der Baum des Lebens dürfen symbolisch aufgefaßt werden (S. 83). Nicht eine natürliche Schlange hat Eva verführt, sondern der Erzähler hat „den Teufel unter dem Bilde einer Schlange eingeführt" (S. 79). Darum spricht der Fluch gegen die Schlange nicht von einer natürlichen Feindschaft zwischen Mensch und Schlange, sondern vom Kampf, den der Mensch fortan mit einer gottfeindlichen Macht zu führen hat, und die durch die Nachkommenschaft des Weibes schließlich überwunden werden soll (S. 86—89). Die Erzählung von Paradies und Sündenfall hat keine Parallelen in der außerbiblischen Überlieferung. Den Stoff hat der biblische Erzähler aus der Überlieferung seines Volkes genommen, aber „die Form der Erzählung ist im Wesentlichen sein eigenes Werk" (S. 103).

4. Abschnitt: Das Alter der Menschheit. Gen 5 und 11, 10—26 sind nach H. citationes explicitae, die der Verfasser der Genesis verwendet, um die Überlieferung der wahren Gottesverehrung über Seth-Noe-Abraham zu veranschaulichen, wobei man nicht anzunehmen braucht, daß er die Einzelangaben über die Lebensalter mit seiner Autorität als inspirierter Schriftsteller garantieren will. Diese können darum nicht als Offenbarungstatsachen betrachtet werden, ebensowenig wie die Angaben über die Lebensalter in der Patriarchengeschichte (S. 111—113).

5. Abschnitt: Die Sündflut. Als Ursache und Gradmesser der menschlichen Verderbtheit sieht H. in 6, 1—4 nicht nur überhaupt die Verbindung der „Gottessöhne", d. h. der Frommen mit den „Menschentöchtern", d. h. irdisch gesinnten Frauen, sondern er versteht 6, 2 (mit G. Closen) von einer damals eingerissenen allgemeinen Polygamie (S. 119 f.). Die Fluterzählung ist aus zwei verschiedenen Überlieferungen zusammengefügt, die in Einzelheiten, besonders in den Angaben über die Dauer der Flut, nicht übereinstimmen (S. 123—125). Der eine Bericht ist als „Ergänzung" des andern von einem Bearbeiter des biblischen Textes hinzugefügt, und seine abweichenden Angaben sind als citatio implicita zu betrachten (S. 128). Zwischen der biblischen und der babylonischen Fluterzählung besteht eine Beziehung, aber die biblische kann nicht aus der babylonischen herübergenommen sein, weil sie einem altertümlicheren Kulturkreis entstammt als jene (S. 136). Es handelt sich um ein wirkliches frühgeschichtliches Ereignis, das in der Überlieferung der Babylonier und anderer Völker mythologisiert wurde, während es sich bei den Vorfahren Israels wegen ihres reineren Gottesglaubens in seinem heilsgeschichtlichen Sinn als göttliches Strafgericht rein erhielt. Man braucht weder eine geographische noch eine anthropologische Universalität der Flut anzunehmen. Die Ausdrucksweise der Bibel erklärt sich als eine Überlieferung der Nachkommen Noes, die von einer von der Flut nicht betroffenen Menschheit nichts mehr wußten (S. 143—47).

6. Abschnitt: Turmbau von Babel. Die Erzählung will nicht die Entstehung der verschiedenen Sprachen unter den Menschen erklären, sondern „zeigen, daß Gott jeden Übermut der Menschen bändigt" (S. 151). Man braucht nicht anzunehmen, daß die ganze Nachkommenschaft Noes an dem Turmbau beteiligt war, sondern nur der Teil, der in die Ebene von Senaar hinabstieg. Sinn des Unternehmens war die Aufrichtung eines gottwidrigen Weltreichs mit Babel als Mittelpunkt. In dem Turm sah der Erzähler wahrscheinlich einen der babylonischen Stufentempel, die für ihn Symbol

des Abfalls vom wahren Gott und des Polytheismus waren (S. 157). Gott macht das Unterfangen zunichte durch eine Verwirrung der Sprache, die nicht plötzlich erfolgt sein muß, sondern in allmählicher Entwicklung geschehen sein kann (S. 153).

7. Abschnitt: Kultur und Religion der Urzeit. Die in langen vor- und frühgeschichtlichen Zeiträumen erfolgte kulturelle Entwicklung der Menschheit konnte sich auf die Dauer in der Überlieferung nicht in ihren genauen Einzelheiten erhalten und erscheint darum auch in der Urgeschichte „auf wenige Generationen zusammengedrängt" (S. 163). Das eigentliche Interesse des biblischen Erzählers ging auf die Darstellung der Grundlinie der religiösen Entwicklung der Menschheit. Seine Darstellung, die die Erkenntnis und Verehrung des einen wahren Gottes als religiöses Urerbe der Menschheit darstellt, kann nicht streng bewiesen werden, ist aber aus vielen Gründen in sich wahrscheinlich (S. 168 ff.).

H. bietet eine gründliche und zuverlässige Zusammenstellung der Probleme mit Lösungen, die wirklich brauchbar sind, und er hat sich den Dank nicht nur der Theologen, sondern auch der gebildeten religiösen Laien verdient. Natürlich kann in diesen schwierigen Fragen noch nicht überall das letzte Wort gesprochen sein. Für eine Neuauflage möchte ich anregen, die Erklärung des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen neu zu bearbeiten. Der Baum hat seinen Namen von der Verheißung der Schlange. H. meint, wegen der angedrohten Strafe müßten „Gut und Böse" hier sittliche Begriffe sein (S. 71), und die Erklärung scheide von vornherein aus, die darin eine Erkenntnis dessen sehe, was gut oder schädlich sei (S. 69). Er deutet darum den Ausdruck nur auf die erfahrungsmäßige Erkenntnis des Guten und Bösen. Diese Erkärung wird nur dem halben Zusammenhang gerecht und erklärt nicht die Verheißung der Schlange: „Ihr werdet sein wie Gott, indem ihr Gutes und Böses erkennet." Denn die erfahrungsmäßige Erkenntnis des Guten und Bösen und insbesondere seiner Folgen macht den Menschen nicht Gott gleich. Der richtige Sinn erschließt sich, wenn man beachtet, daß das Wort der Schlange im Zusammenhang doppelsinnig gemeint ist. Der nächste Sinn, den Eva heraushören und der sie zum Genuß der Frucht verlocken sollte, war die Verheißung eines tiefern Wissens um die guten und bösen Kräfte der Dinge, wie es Gott besitzt. In dem Streben nach solchem den natürlichen Erkenntnisbereich des Menschen überschreitenden Wissen und nach der daraus erhofften Macht über die Dinge in Freiheit und Unabhängigkeit von Gott lag die Hybris der ersten Sünde. In diesem Sinne erwies sich freilich die Verheißung der Schlange als eine Lüge. Aber es war nicht eine gewöhnliche plumpe und sinnlose Lüge, sondern die hinterhältige Lüge eines Betrügers, der einen Ahnungslosen mit doppelsinniger Rede täuscht und nachher sich noch höhnend darauf berufen kann, daß seine Rede sich doch bewahrheitet habe, freilich in ganz anderem Sinn, als der Getäuschte sie in seiner Einfalt aufgefaßt habe. Dieser hinterhältige Sinn, der sich den Menschen erst als bittere Enttäuschung erschließen sollte, meinte die Erfahrungserkenntnis von Gut und Böse, die der Mensch durch die Sünde gewann, die ihn aber nicht Gott gleich machte, sondern aus allen Himmeln stürzte. Erst der richtig verstandene Doppelsinn der Schlangenrede erschließt den Zusammenhang nach allen Seiten.

Trier. H. Junker.

Sugranyes de Franch, Ramon, Études sur le droit Palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps. Freiburg, Schweiz, Librairie de l'université, 1946, 8°, 143 S. Schw. Frs 8. (Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg, Schweiz, Heft 1.)

Eine juristische Dissertation, die eine besondere Frage aus dem noch wenig erforschten zur Zeit Jesu in Palästina geltenden Zivilrecht behandelt: Zwangsvollstreckung gegen den zahlungsunfähigen oder -unwilligen Schuldner. Im NT spielt sie nur im Gleichnis vom unbarmherzigen „Knecht", Mt 18, 23—35, eine Rolle, dazu stellt der Verf. noch Mt 5, 25 f., Lc 12, 58 f. Die hier vorausgesetzten Verhältnisse entsprechen nach seiner Auffassung der Wirklichkeit und sind nicht etwa bloße literarische Fiktion.

Bemerkenswert ist, daß mit den Zwangsmaßnahmen die Person und nicht oder erst in zweiter Linie der Besitz des Schuldners erfaßt wird. Dabei ist das Verfahren wahrscheinlich ein verschiedenes, je nachdem es sich um Privatschulden oder um Schulden an den Fiskus handelt. Nach dem NT schreitet der König bzw. der Fiskus nach festgestelltem Tatbestand im Verwaltungswege ein und verfügt den Verkauf des säumigen Schuldners samt seiner Familie und Einziehung seines Besitzes — bei hoher Schuldsumme; bei geringeren Beträgen geht es mit Schuldhaft ab; Torturen (Fessel o. ä.) verschärfen die Haft und betonen den Strafcharakter bei etwaigem Amtsmißbrauch des Schuldners.

Zur Beitreibung von Privatschulden ist nur die Schuldhaft üblich oder zulässig. Der private Gläubiger kann sie aber nicht eigenmächtig verhängen, er muß ein Gerichtsurteil erwirken und, abweichend etwa vom römischen Recht, auch die Vollstreckung dem Gericht und seinen Organen, also der öffentlichen Gewalt, überlassen.

Das alles weicht von dem aus dem AT bekannten biblischen Recht ab. Dieses kennt die Schuldhaft überhaupt nicht, und in die Sklaverei darf nur der überführte Dieb verkauft werden, der den gesetzlichen Schadenersatz nicht leisten kann. Sonst tritt der insolvente Schuldner zum Gläubiger in ein Dienstverhältnis oder gibt seine Familienmitglieder in ein solches, das als Quasi-Sklaverei bezeichnet werden kann; es ist zeitlich begrenzt (auf sechs Jahre bzw. bis zum nächsten Sabbatjahr), der „Sklave" darf nicht weiter verkauft werden und hat als Volksgenosse Anspruch auf soziale Behandlung. Das Dienstverhältnis hat nicht Strafcharakter, sondern dient dem rein ökonomischen Zweck: Der Schuldner zahlt durch seine Arbeit für den Gläubiger statt durch Geld oder Sachleistungen.

Gegenüber der atl. Auffassung hat sich in ntl. Zeit also nicht nur die Form der Zwangsvollstreckung, sondern auch das Rechtsprinzip geändert in einer für den Schuldner nachteiligen Weise, wie man sagen muß. Die Zwangsmaßnahmen erscheinen jetzt als Sanktion für ein „Attentat" des säumigen Schuldners auf die soziale Ordnung. Haft ist ja nicht produktiv und als Druckmittel daher nicht ökonomisch, sondern nur strafrechtlich zu bewerten.

S. sieht darum hier keine Verbindungslinie zum AT; er führt den Wandel in der Rechtsauffassung vielmehr auf den Einfluß des hellenistischen ptolemäischen Ägypten zurück, von dem Palästina zeitweilig ja auch politisch abhängig war. Den Beweis für seine These entnimmt er den Papyri, die über die ptolemäische Rechts- und Verwaltungspraxis neues Licht verbreitet haben. Daß man in Palästina trotz eifersüchtiger Abwehr des Fremden sich zur Rezeption hellenistischen Rechts bequemt habe, erkläre sich daraus, daß im atl. Gesetz das zivile Leben keineswegs vollständig geregelt war; die jüdische Religion habe wohl an sich juristischen Charakter, aber: elle est légaliste, elle n'est pas du droit (S. 138). Ob diese Unterscheidung allein ausreicht, die Antinomie zwischen religiöser Exklusivität und Übernahme fremden, sozial rückständigeren Rechts zu erklären, erscheint jedoch nicht ganz sicher.

Die Untersuchung, die, wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, von der juristischen Fakultät Freiburg Schw. mit summa cum laude qualifiziert wurde, ist im übrigen klar und folgerichtig aufgebaut. Die Ausführun-

gen sind im allgemeinen eindrucksvoll. Manche Schlußfolgerungen hängen freilich von der Deutung der Texte ab, über welche die Ansichten zuweilen auseinandergehen. Darüber zu urteilen, ist Sache der Neutestamentler, Gräzisten und Rechtshistoriker.

Bonn. Friedrich Nötscher.

Pieper, Karl, Päpstl. Hausprälat, Professor der Theologie in Paderborn, **Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus**, Münster (Westf.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1947, VII u. 215 S. 7,50 DM.

P. legt hier ein für weitere Kreise bestimmtes Buch vor, das infolge eines Fliegerangriffes beinahe nie erschienen wäre, hätte nicht die treue Haushälterin des Verfassers das Manuskript mühsam aus dem Schutt geräumt (S. VII). Das Buch handelt zuerst von der irdischen Heimat des Herrn (S. 1—39), von der Natur des Landes (S. 2 ff.), den Landschaften bzw. Provinzen Palästinas (S. 13 ff.), von den politischen Verhältnissen zur Zeit Jesu (S. 33 ff.). Im zweiten Teil wird „der mutmaßliche äußere Verlauf des Erdenlebens Jesu" geschildert (S. 40—202). Nach „grundsätzlichen Vorbemerkungen" (S. 40—49), die eine dem Zwecke des Buches entsprechende recht gute Kennzeichnung der Art der Evangelien, wie man sie nach dem derzeitigen Stand der Forschung aussprechen kann und muß, geben, kommen in drei Abschnitten die Kindheit und das verborgene Leben Jesu (S. 50—58), das öffentliche Wirken Jesu (S. 58—196) und die Verherrlichung Jesu (S. 196—202) zur Behandlung. P. nimmt eine etwas über drei Jahre dauernde öffentliche Wirksamkeit Jesu an und verteilt unter Führung einerseits von Joh und anderseits von Mk und Lk die in den Evangelien überkommenen Nachrichten auf diesen Zeitraum. Am Schlusse sind Anmerkungen beigegeben.

Das Buch ist mit guter Beherrschung des Stoffes geschrieben; es liest sich flüssig und vermag zeitliche und örtliche Ordnung in die verwirrende Fülle der in den Evangelien erzählten Dinge zu bringen, wenn man sich auch bewußt bleiben muß, daß solche Ordnung oft nur bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit oder gar nur Möglichkeit gewonnen werden kann. Die Schrift kann und will die Lesung der Evangelien nicht ersparen; im Gegenteil wird fortwährend angegeben, welche Abschnitte dort nachzulesen sind. Wenn mitunter Behauptungen etwas bestimmt vorgetragen werden, wo man vielleicht größere Vorsicht erwarten möchte, so hängt das wohl mit dem Zwange zusammen, sich möglichst kurz zu fassen, und mit dem Ziele des Buches, sich an einen weiteren Leserkreis zu wenden. Daher mag es auch kommen, daß man zuweilen eine Bemerkung vermißt; umgekehrt hätte freilich gerade bei der Art des Buches manches weggelassen werden können (z. B. S. 4 die bei Eusebius, KG VII 18, sich findende Überlieferung über eine Jesusstatue in Cäsarea Philippi, die doch wohl erst spätere Legende zu einer solchen gemacht hat; oder S. 55 die nach dem jetzigen Stand der Forschung nicht mehr in Frage stehende Hypothese, den Magierstern mit einer Konjunktion von Jupiter und Saturn im Jahre 7 v. Chr. zu erklären).

Selbstverständlich kann man in verschiedenen Fragen auch anderer Meinung sein, worauf im einzelnen einzugehen hier nicht möglich ist (S. 82 hat der Verf. übersehen, daß der auffallende Plural Joh 3, 11 eine Parallele in Joh 9, 4 wenigstens nach der besseren Bezeugung hat; zu S. 91: daß Mk 1, 40 im Gegensatz zu den Seitenreferenten die Anrede κύριε fehlt, kann man nicht mit Rücksichtnahme auf die Römer erklären, denen diese Anrede „anstößig sein konnte"; denn später steht sie auch bei Mk [7, 28]). Es berührt aber wohltuend, daß P. im ganzen einen besonnenen Standpunkt einnimmt (vgl. etwa S. 186 die Bemerkung zu den Berichten über die Verleugnung des Petrus) und nur selten eine etwas eigenartige Auffassung vorlegt (so soll z. B. S. 63 die Angabe Lk 14, 1, Jesus sei, „um Brot zu essen", in das Haus eines Pharisäers gegangen, „einen Schluß auf die Kraft und Gesundheit" des Herrn zulassen; oder S. 68 die Angabe Mk 1, 13, daß Jesus in der Wüste mit den Tieren zusammen war, Jesus als zweiten Adam dem ersten gegenüberstellen, der im Paradiese friedlich mit den Tieren zusammenlebte; oder S. 22 der recht zweifelhafte Versuch, aus Apk 11, 13 die Einwohnerzahl Jerusalems in der ntl Zeit errechnen zu wollen). Ein gewisser Mangel und für die wünschenswerte Ausnutzung des Buches von Nachteil ist es, daß kein Verzeichnis der besprochenen Stellen in den Evangelien beigegeben ist. Im ganzen ist das Werk ein würdiger Abschluß der Lebensarbeit des nunmehr verstorbenen Verfassers.

Sinnstörend ist S. 99 „ausgeschlossen" statt „angeschlossen", S. 174 „Ziel" statt „Zeit", falsch S. 191 Mk 16, 25 statt 15, 25. Unschön wirkt die Schreibung Zäsarea Phil. (S. 130), Zedron (S. 23 f., 27); dagegen sonst richtig Cäsarea, Cedron. Der Genitiv von Maria heißt bald „Mariens" (S. 51, 74 f.), bald „Marias" (S. 51 f., 193); richtig ist (außer in bestimmten eingebürgerten Zusammensetzungen) nur letztere Form.

München. Joh. Michl.

Conlectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii edenda curavit Seminarium Neotestamenticum Upsaliense. Lund, C. W. K. Gleerup u. Köpenhamn, Ejnar Munksgaard, 1947, XX u. 252 S. mit einem Bild des Jubilars und einer Tafel. 12 schwed. Kronen.

Dem in den letzten zehn Jahren vor allem durch beachtliche Arbeiten seiner Schule hervorgetretenen Ordinarius für neutestamentliche Exegese an der Universität Uppsala haben zum 60. Geburtstag 18 außerschwedische (darunter 3 katholische) Gelehrte und 3 an der Universität Uppsala tätige Schüler des Jubilars in dem vorliegenden Bande eine stattliche Gabe überreicht, um so ihrer Verehrung „für den Gelehrten, den Theologen und Philologen, für den Organisator wissenschaftlicher Arbeiten, für den Prediger und besonders für den Freund" Ausdruck zu verleihen.

Die 21 Arbeiten, zu denen wir hier im einzelnen nicht Stellung nehmen können, sind nicht nach Sachgebieten, sondern alphabetisch nach Verfassernamen geordnet; sie diskutieren textkritische, wortgeschichtliche, literarische, stilkritische und grundsätzliche — neutestamentliche Theologie betreffende — Probleme.

In drei Beiträgen handelt es sich um Arbeiten, die den engeren Rahmen des Fachlichen sprengen: A.-J. Festugière-Paris, L'Epinomis et l'introduction des cultes étrangers à Athènes; A. D. Nock-Cambridge Mass., Word-Coinage in the Hermetic Writings; A. Oepke-Leipzig, Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Esra.

In der Reihe der speziell neutestamentlichen Arbeiten, die hier nur einfach aufgezählt werden können, versucht R. Bultmann-Marburg die 1 Petr 3, 18—22 zugrunde liegende Quelle zu rekonstruieren; L. Cerfaux-Löwen setzt sich mit E. Schweizer (Ego Eimi 1939) auseinander; O. Cullmann-Basel will unter Zuhilfenahme der Pseudoclementinen ein besseres Verständnis des „chronologischen Arguments" in den Auseinandersetzungen zwischen Jesusjüngern und Täuferjüngern gewinnen.

A. Debrunner-Bern handelt über einige Lesarten der Chester Beatty Papyri des Neuen Testaments; M. Dibelius-Heidelberg versucht, die „Urform" des Berichtes von der Bekehrung des Cornelius (Apg 10, 1—11, 18) zu rekonstruieren; Jean Héring-Straßburg konjiziert in Mk 7, 37 anstatt καλῶς πάντα πεποίηκεν ein nach ihm besser in den Zusammenhang passendes κυλλοὺς παντελεῖς πεποίηκεν — kaum zu Recht.

J. Jeremias-Göttingen sieht in dem Pap. Ox. V, 840 berichteten Zusammenstoß Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz ein vertrauenswürdiges Traditionsstück aus dem Kampfe Jesu gegen eine Erweiterung gesetzlicher Forderungen durch den Pharisäismus. G. Lindeskog-Uppsala sucht den Bericht von dem Zerreißen des Tempelvorhangs nach dem Tode Jesu von der Theologie des Hebräerbriefes her zu verstehen. T. W. Manson-Manchester macht einen neuen Vorschlag zum Verständnis von Mk 2, 27 f.

W. Michaelis-Bern wendet sich mit guten Argumenten gegen die Bultmannsche Ableitung des johanneischen Paraklettitels aus der Gnosis. Bo Reicke-Uppsala bespricht zwei griechische Unzialfragmente des Louvre aus dem 1 Tim. H. Riesenfeld-Uppsala setzt Forschungen A. Fridrichsens über den Sinngehalt des Verbs ἀρνεῖσθαι fort. J. Schneider-Berlin wendet sich gegen Bultmanns Analyse der johanneischen Hirtenrede und will an der im Text gegebenen Ordnung festhalten. C. Spicq-Le Saulchoir, Étiolles beschäftigt sich mit der Frage der Authentizität von Hebr 13, und E. Stauffer macht „als Geburtstagsüberraschung für den verehrten Sexagenarius zum Thema Sexcenti Sexaginta Sex" (Apk 13, 18) einen neuen Lösungsvorschlag.

Drei Beiträge beschäftigen sich mit grundsätzlichen Fragen. J. de Zwaan-Leiden (Hermeneutical Plus-Value) liefert einen Beitrag zu dem schwierigen und verwickelten Problem des Verstehens. Er macht darauf aufmerksam, daß das biblische Denken sich nicht in Definitionen bewegt, sondern in „Qualifikationen", daß es nicht statisch, sondern „dramatisch" ist (244). Wie in den Atomen, gibt es auch in den Worten (und natürlich auch in den größeren Sinneinheiten) „leeren Raum" (250), der von dem jeweils Verstehenden jeweils verschieden „gefüllt" wird; jedes Wort ist ein Symbol, aber da es sich immer dem jeweiligen Vorstellungskreis eines Menschen anzupassen vermag, kann man von einem in ihm enthaltenen „Über-Wert" sprechen. Das gilt auch für Sätze und Bücher, und in diesem Sachverhalt ist die Möglichkeit einer bestimmten Offenbarung Gottes durch eine bestimmte Stelle eines Buches, das vor Jahrhunderten in einer ganz anderen Welt geschrieben wurde, an einen ganz bestimmten Leser gegeben. W. G. Kümmel-Zürich (Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament) nimmt zu dem von Bultmann (Offenbarung und Heilsgeschehen, 1941, 27—69: Neues Testament und Mythologie) erneut aufgeworfenen Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung Stellung. Er lehnt die von Bultmann vorgeschlagene „anthropologische, besser existenziale" Interpretation des Mythos mit guten Gründen ab, obgleich er betont, daß Bultmanns Forderung einer Entmythologisierung des Neuen Testamentes „wenigstens prinzipiell" zu Recht bestehe.

Kümmel will demgegenüber — wie das praktisch ja mehr oder weniger immer wieder geschehen ist oder geschieht — das veraltete neutestamentliche (d. h. in diesem Falle antike) Weltbild und darüber hinaus die „entbehrlichen oder mißverständlichen" Züge im Neuen Testament von den „dem zentralen neutestamentlichen Kerygma vielleicht unentbehrlichen mythischen Zügen" (114) unterscheiden. Aber er sieht deutlich, daß hier alles auf die Kriterien ankommt. Er sieht vor allem, daß das subjektive Moment des für den modernen Menschen Unglaubhaften als Kriterium der Entmythologisierung schließlich zu einer Ablehnung des gesamten neutestamentlichen Kerygmas führen könnte. Bultmann will die Heilsbotschaft entzeitlichen, indem er das Eschatologische nicht als Endgeschichte, sondern als die je und je gegenwärtige Situation der Entscheidung interpretiert. Mit der „Eliminierung der zeitlichen Heilsgeschichte" aber, um die sich schon die ältere liberale Forschung mühte (Kümmel nennt als Beispiele Bousset und Wrede), ist „das Zentrum der neutestamentlichen Botschaft beseitigt" (118). Es ist in der neutestamentlichen Verkündigung um „Mythologie" nicht herumzukommen, wenn man den Begriff des Mythos nicht ungebührlich erweitert und wenn man ihn beschränkt auf „Geschichten ..., die in irgendeiner Weise beziehungsvolles Handeln von Göttern erzählen" (Dibelius). „Das im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi sich vollziehende Handeln Gottes ist also ein göttliches Handeln, das sich in der Zeit abspielt; diese Aussage ist eine mythologische Aussage, und diese zentrale neutestamentliche Aussage kann man nicht von ihrer mythologischen Redeform befreien" (118 f.). „Nicht das antike Weltbild, wohl aber die in mythologischer Rede verkündigte Heilsgeschichte bildet das Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung und kann nicht eliminiert werden" (120). Es muß nun die Aufgabe einer im besten Sinne „kritischen" Theologie des Neuen Testaments sein, den echten Mythos vom unechten zu trennen; Kümmel spricht hier von der „inneren Grenze" des neutestamentlichen Kanons und glaubt, daß bei der Festlegung dieser Grenze vor allem das Hereingreifen des Frühkatholizismus oder gar völlig unbiblischer Gedanken in das Neue Testament aufzudecken seien (120). Als Beispiele für in diesem Sinne echte mythologische Bestandteile des Neuen Testamentes nennt und erörtert Kümmel abschließend die futurische Eschatologie und die Auferstehung, zu den abzulehnenden rechnet er die Geburt Jesu aus einer Jungfrau und die Höllenfahrt Christi. So dringlich auch eine Klärung der angedeuteten Fragen ist, so unzulänglich und problematisch erscheint, was bisher an Vorschlägen geäußert wurde; auch Kümmel ist nicht imstande klarzumachen, daß die Unterscheidungskriterien auf einem zuverlässigeren Grunde beruhen, als ihn die Subjektivität des Kritikers bietet, — denn sie ist es schließlich, die bestimmt, was zu dem „zentralen neutestamentlichen Kerygma" gehört und was nicht.

M. Goguel-Paris (Observations sur la conception protestante de l'autorité du Nouveau Testament) geht davon aus, daß nach der neueren historisch-kritischen Erforschung der Quellen die herkömmliche Gegenüberstellung von Schrift und Tradition nicht unkorrigiert beibehalten werden darf; allzu leicht hat sich die protestantische Auffassung über einen (seit alters immer wieder vorgebrachten) Einwand der katholischen Kontroverstheologie hinweggesetzt. „Es gibt in der protestantischen Auffassung in der Tat einen Widerspruch, der den Menschen des 16. Jahrhunderts entging, der aber heute nicht mehr entschuldbar ist. Man verwirft die Autorität der Kirche und erkennt die Autorität des Neuen Testamentes an, das doch nach seinem Prinzip wie in seiner Abgrenzung eine Schöpfung der Kirche ist. Man operiert mit einem Begriff des Apostolates, der ebenfalls als eine Schöpfung der Kirche angesehen werden muß. Und wenn die Schrift prinzipiell eine souveräne Autorität ist, so ist sie es doch nur formell, die materielle Autorität ist die traditionelle Lehre der Kirche" (87). Goguel begründet seine These durch einen kurzen Überblick über die Anschauungen von religiöser Autorität im Kreise des frühesten Christentums: Jesus, Jünger Jerusalemer Urgemeinde, Paulus. In der zweiten Generation werden die Evangelien geschrieben, und zwar „nicht als Neuschöpfung, sondern als Fixierung einer Tradition, die schon eine ziemlich verwickelte Geschichte hatte"; die Evangelien sind also nicht einfach Tatsachenberichte, sondern sie verbinden diese sogleich mit „religiösen Interpretationen" (84). Im gleichen Stadium der Entwicklung tritt der charismatische Apostolat zugunsten eines institutionellen zurück, der zum Garanten der Tradition wird.

Als eine wichtige Frage behandelt Goguel zum Schluß die nach dem Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Auffassung von Tradition. Die katholische Auffassung erhebt er aus den Definitionen des Konzils von Trient de canonicis scripturis, die er durch das Infallibilitätsdogma allerdings für eingeschränkt ansieht. Goguel erkennt den theologischen Charakter des katholischen Traditionsbegriffes (irrtumsfreie Überlieferung von Lehren Jesu oder von Offenbarungen des Hl. Geistes an die Apostel, unfehlbare Entscheidung der Kirche, wo eine solche Überlieferung vorliegt) deutlich; er stellt ihm einen mehr historistisch zu nennenden protestantischen Traditionsbegriff gegenüber. Diese Tradition im Sinne des modernen Protestantismus ist der Schrift untergeordnet und wird von der Schrift kontrolliert. Die Tradition ist — so hebt Goguel hervor und zeigt, daß er hier nicht so sehr als Theologe, sondern als Historiker argumentiert — nicht bloß eine konservierende, sondern auch eine angleichende, transformierende und sogar neuschöpferische Kraft, was freilich unbestreitbar ist, den katholischen Traditionsbegriff jedoch nicht berührt. Die Tradition im Sinne Goguels ist abhängig auch von dem Milieu, in dem sie konserviert wird: es gibt „ein Hin und Her von Einwirkungen und Rückwirkungen von der Tradition auf das Milieu und vom Milieu auf die Tradition" (89). Diese Tradition ist ein beweglicher Faktor, die Schrift dagegen bleibt unveränderlich. Zweifellos ist die Schrift nicht das Zeugnis von einem völlig unberührten Urzustand der Tradition, sie weist schon Veränderungen auf, aber immerhin gibt sie uns in einigen Punkten Zeugnis von dem ältesten Zustand: „deswegen ist es in der Ordnung, daß sie die Tradition kontrolliert" (89). Goguel meint

abschließend, daß seine Überlegungen vielleicht zum Ausgangspunkt einer modernen protestantischen Lehre von der Autorität des Neuen Testamentes werden könnten, die in ihrer Endwirkung zu einem besseren gegenseitigen Verständnis von Katholiken und Protestanten führen würde, obwohl er von vornherein betont, daß die Motive der jeweiligen Lehre von der Autorität irrationaler Natur seien und begrifflich erst in der Polemik hervortreten und als polemisch verständlich werden. Zweifellos ist jede Klärung in diesen zentralen Kontroversthemen nützlich, aber es muß fraglich bleiben, ob Goguels Vorschläge wirklich weiterführen. Es scheint, als ob Goguel die Autorität der Schrift auf ihre — nach ihm wenigstens in einigen Stücken — nicht zu bestreitende historische Zuverlässigkeit zurückführte: verliert sie damit nicht ihren Charakter als einer theologischen Größe?

Das von Bo Reicke herausgegebene und mit einer Tabula gratulatoria versehene, repräsentative und vornehm ausgestattete Buch, dem ein Bild des Jubilars beigefügt ist, bietet einen guten und höchst anregenden Einblick in eine Reihe von Diskussionsthemen des gegenwärtigen wissenschaftlichen Gespräches über das Neue Testament und stellt eindrucksvoll und überzeugend ans Licht, welch hoher Achtung sich Anton Fridrichsen mit seiner stets wachsenden Schule in der gesamten internationalen Fachwelt erfreut.

Paderborn. Otto Kuss.

Poschmann, Bernhard, **Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte** (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Begründer: F. Dölger †/Th. Klauser 4). Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1948, 122 S. 8,50 DM.

Seit dem Erscheinen des grundlegenden Werkes von N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde. 1922/23, ist die bis dahin katholischerseits überwiegend vertretene Auffassung, wonach der Ablaß von Anfang an in der Kirche in Übung gewesen sei, aufgegeben worden. Der um die Erforschung der Bußgeschichte hochverdiente Verfasser dieser Schrift stellt sich die Aufgabe, die dogmatischen Faktoren aufzuzeigen, die die Entstehung des Ablasses im 11. Jahrhundert verursacht haben, und darüber hinaus will er mit Hilfe der kritisch gesicherten Erkenntnis des geschichtlichen Werdens dieser kirchlichen Einrichtung zu einer vertieften Herausarbeitung des Wesens des Ablasses gelangen. Die in der alten Kirche vor Ablauf der festgesetzten Bußzeit erteilte Rekonziliation und der damit verbundene Nachlaß betraf nur die vor der Kirche fälligen Bußstrafen, nicht aber die noch nicht vor Gott abgebüßten Strafen. Das Gleiche gilt für die Redemptionen, denn diese waren nicht eine Gnadenbewilligung, sondern sollten eine gleichwertige Leistung darstellen, und die Kirche übernahm dabei keine Gewähr dafür, daß die tatsächlich gewährte Bußerleichterung auch vor Gott die gleiche Sühnekraft wie das umgewandelte schwerere Bußwerk hatte. Ebensowenig waren auch die frühmittelalterlichen Absolutionen Ablässe. Sie zielten zwar auf die Tilgung der Sündenstrafen bei Gott, hatten aber grundsätzlich nur den Charakter eines Gebetes und nicht den eines jurisdiktionellen und quantitativ bestimmten Nachlasses der auferlegten Bußstrafen.

Zunächst werden wir S. 1—7 über die im altchristlichen Bußverfahren grundlegende Forderung der „gerechten Buße" orientiert. Danach mußte der Mensch die nach der Taufe begangenen Sünden selbst durch eigene Bußleistungen abtragen, um den beleidigten Gott zur Verzeihung zu bewegen. Bei diesen seinen Bemühungen standen dem Büßer die Gläubigen und besonders die „Märtyrer" als Helfer und Fürsprecher zur Seite. Vor allem aber war es die Aufgabe der Priester und Bischöfe, dem Büßer durch ihre Fürbitten zu helfen (S. 7—14). Weil durch Gebet und andere Formen des Mitbüßens jeder Christ dem büßenden Mitbruder zur Sündenvergebung verhelfen konnte, sprach man in der Alten Kirche geradezu davon, daß alle Gläubigen an der dem Petrus übertragenen Lösegewalt teilhätten. So werden „Fürbitten" und „Lösen" als synonyme Begriffe aufgefaßt. Aus dieser Gedankenverbindung kam denn auch der Sprachgebrauch auf, daß die Sünder durch die Fürsprache anderer „absolviert" werden, wobei aber nicht an eine sakramentale Lossprechung zu denken ist.

Aus dieser Ideenverknüpfung wurden allmählich, etwa vor dem Jahre 1000, die während des Bußverfahrens vorgeschriebenen Gebete (orationes) noch durch Hinzufügung von „absolutiones" ergänzt, und schließlich wurden die orationes seit dem 13. Jahrhundert ganz verdrängt, d. h. es wurde in den „absolutiones" die Lösung von der Sünde förmlich ausgesprochen, ohne daß sie sakramentalen Charakter hatten. Solche Absolutionsgebete wurden schließlich auch an einer anderen Stelle des Bußverfahrens, nämlich beim Rekonziliationsritus, als absolutiones im engeren, d. h. sakramentalen Sinn, gebraucht. Ebenso wie die absolutiones sakramentale und nichtsakramentale Bedeutung haben konnten, war auch der Sinn der seit dem 10. Jahrhundert aufgekommenen Generalabsolutionen, die einer Vielheit von Personen erteilt wurden, ein doppelter, d. h. sie konnten eine sakramentale oder nichtsakramentale Wirkung haben. Ersteres traf zu, wenn eine Generalabsolution mit der vor der Fastenzeit vorgeschriebenen Beicht verbunden und schon am Aschermittwoch verkündigt wurde.

Die ursprüngliche Form des „Lösens" von der Sünde war die Rekonziliation oder die kirchliche Vergebung (= Aufhebung der Bußverpflichtung und Aufhebung der verhängten Exkommunikation). Da eine der Größe der Sünde entsprechende Buße als Äquivalent für die Gott zugefügte Beleidigung gefordert und vorausgegangen war, schrieb man der Rekonziliation schlechthin die Wirkung der Sündenvergebung zu, ohne die erst später aufgekommene Unterscheidung von Schuld und Strafe zu machen. Der allmählich eingetretene Übergang von der Rekonziliation zur Absolution im sakramentalen Sinne hängt aufs engste mit der Einbürgerung der Privatbuße zusammen, d. h. jenes Bußverfahrens, das auf die öffentliche, mit der Exkommunikation verbundene Buße verzichtete. Da um dieselbe Zeit, etwa um das Jahr 1000, auch noch die Neuerung eingeführt wurde, die Rekonziliation vor der geleisteteten Genugtuung unmittelbar nach der Beicht zu erteilen, wurde der Begriff der Vergebung näher präzisiert, und es wurde zwischen einer Vergebung der ewigen und der zeitlichen Strafen unterschieden. Die damals einsetzende theologische Spekulation stellte einmütig fest: Nachdem Gott, sei es auf Grund der contritio, sei es auf Grund der mit der Absolution abgeschlossenen Beicht, das peccatum mortale zu einem peccatum veniale gemacht hat und dabei die ewige Strafe in eine zeitliche umgewandelt hat, dient die auferlegte Genugtuung zur Tilgung der noch abzubüßenden zeitlichen Sündenstrafen. Bei Erteilung der Absolution vor Ableistung der auferlegten Bußwerke war die Überzeugung lebendig, daß in der Absolution ebenso wie ehedem in der Rekonziliation sich die Schlüsselgewalt der Kirche betätige. Wie sich jedoch die Schlüsselgewalt des näheren auswirke, war bis ins 13. Jahrhundert umstritten, weil aus den zu allgemein lautenden Formeln der Absolution der Inhalt und Umfang der Absolution nicht festgestellt werden konnte und die altchristliche Auffassung, daß die Bußleistung als der eigentlich sündentilgende Faktor anzusehen sei, noch zu stark nachwirkte.

So wie die Kirche früher vor Erteilung der Rekonziliation durch ihre Fürbitten oder durch die außersakramentale Absolution den Büßern zur Hilfe kam, unterstützte sie auch jetzt, nachdem die Absolution schon vor Ableistung der Genugtuung gegeben wurde, den Pönitenten unter Bezugnahme auf die Schlüsselgewalt außerhalb des Bußsakraments bei der Abbüßung der zeitlichen Sündenstrafen. Diese Hilfeleistung war nicht sogleich ein Ablaß im eigentlichen Sinne, weil nicht sofort ein konkret bestimmter jurisdiktioneller Erlaß der Strafen ausgesprochen war. Die Schlüsselgewalt bot zunächst nur die Gewähr für eine größere Kraft der Fürbitte oder des auferlegten Bußwerkes. Ein Ablaß lag erst vor, als der kirchliche Obere die ganze Buße oder einen bestimmten Teil in der Voraussetzung erließ, daß Gott diesen Gnadenerlaß anerkennt und seinerseits auf die entsprechende Sündenstrafe verzichtet. Dieses so bestimmte praktische Verhalten von Bischöfen und Päpsten läßt sich seit dem 11. Jahrhundert und in der Folgezeit immer häufiger nachweisen. Es war nun allerdings keineswegs so, daß die Ablaßspender ihr neues Verfahren auf eine klare dogmatische Grundlage gestellt hätten. Es waren Männer der Praxis, die vor allem darauf bedacht waren, für die Bedürfnisse des kirchlichen Lebens materielle Mittel zusammenzubringen und sich wahrscheinlich des wesentlich Neuen gar nicht bewußt waren.

Der Ablaß ist also unmittelbar aus den nichtsakramentalen Absolutionen herausgewachsen und wurde für die kirchliche Buße praktisch ausgewertet. Das Maß und der Umfang der nachgelassenen, von Gott bestimmten zeitlichen Sündenstrafen wurde autoritativ fest-

gesetzt durch Anrechnung auf die kirchlich auferlegte Buße. Die geforderte Leistung ist die Betätigung des guten Willens und der Bußgesinnung, die die unerläßliche Bedingung für die Wirksamkeit der außersakramentalen Absolution, d. h. jetzt des Ablasses, ist, durch den das Bemühen um göttliche Verzeihung von seiten der Kirche unterstützt wird. Die Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen der Größe des Ablasses und der geforderten Bußleistung stellt in der Folgezeit für die Theologen die eigentliche Problematik des Ablasses dar. Denn da die durch den Ablaß erlassene Buße durch das geforderte Werk ersetzt wird, kommt dem Ablaß in Bezug auf die Sündenvergebung dieselbe Wirkung zu wie dem erlassenen Bußwerk.

Nach Klarstellung der bußgeschichtlichen Voraussetzungen, aus denen sich die Praxis der Ablaßverleihung ergeben hat (S. 1—43), und nach kurzer theologischer Würdigung der ältesten, aus dem 11. und 12. Jahrhundert stammenden Ablaßurkunden (S. 43—62) gibt Poschmann einen dogmengeschichtlich interessanten Überblick über die von Abälard bis Thomas von Aquin reichende theologische Spekulation, die das Wesen und Recht des Ablasses genauer bestimmen will. Abälard, der als erster die bereits seit langen Jahrzehnten geübte Praxis der Ablaßverleihungen zur Kenntnis nahm und zum Gegenstand kritischer Beurteilung machte, erkannte den Ablaß nicht als neue Institution an, sondern beurteilte und verurteilte ihn als einen Mißbrauch im kirchlichen Bußverfahren (S. 63—68). Auch die Erklärungsversuche der Frühscholastik und beginnenden Hochscholastik (S. 60—82) bringen noch keine befriedigende Lösung des Ablaßproblems. In den theologischen Erörterungen steht jedoch bereits damals der Redemptionsgedanke im Vordergrund, d. h. man versuchte den Ablaß insofern zu rechtfertigen, als eine der erlassenen Buße mehr oder weniger gleichwertige Leistung vom Empfänger des Ablasses selbst oder ein Ersatz durch andere gefordert werden müsse. Die Kirche — das war die immer stärker hervortretende Neigung in den versuchten Erklärungen — müsse die Bürgschaft für die Aufbringung des Bußersatzes übernehmen. Die Suffragien der Lebenden, und z. T. dachte man auch schon an die Heiligen im Himmel, seien das Mittel dazu. Dabei wurde der Ablaß nicht als direkte Lossprechung von den jenseitigen Strafen aufgefaßt, sondern es wurde betont, daß der Ablaß nur per modum suffragii wirke.

Eine entscheidende Wendung zur Konsolidierung der Ablaßlehre erfolgte, als der Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher (1230) erstmals die Theorie vom thesaurus ecclesiae, der aus den überfließenden Verdiensten Christi und (vorerst nur) der Märtyrer bestehe, formulierte. Mit dieser Lehre war die Hauptschwierigkeit beseitigt, denn für alle erlassenen Sündenstrafen konnte damit Gott ein vollwertiger Ersatz angeboten werden. Albert d. Gr., Bonaventura und abschließend Thomas von Aquin haben, in Einzelheiten voneinander differierend, die Lehre vom Spender und Empfänger des Ablasses ausgebaut. Schon kurze Zeit nach dem 4. Laterankonzil (1215) begann man mit neuer Terminologie vom Ablaß als der Nachlassung der Fegefeuerstrafen zu sprechen. Damit trat die allmähliche Loslösung des Ablasses vom Bußverfahren am deutlichsten in Erscheinung. Seit Thomas ist die Ablaßlehre im wesentlichen abgeschlossen, auch wenn in späterer Zeit durch Klemens VI. (1343), Leo X. (gegen Luther), durch das Trienter Konzil und Pius VI. (1794) ergänzend und autoritativ zu wichtigen Einzelfragen Stellung genommen wurde.

Im letzten Kap. (S. 99—119) zieht der Verf. aus den vorausgegangenen Feststellungen gewisse Folgerungen und macht dankbar zu begrüßende und durchaus einleuchtende Gesichtspunkte geltend, um eine verbesserte Wesensbestimmung des Ablasses zu gewinnen. Das Theologumenon, daß das Recht der Kirche zur Ablaßverleihung aus der ihr verliehenen Gewalt, Sünden zu vergeben, abzuleiten sei, erkennt er mit guten Gründen nicht an. Denn was konnte die Kirche, wenn diese bestrittene Tatsache richtig wäre, hindern, die Lossprechung von zeitlichen Sündenstrafen ebenso ohne weiteres im Bußsakrament zu erteilen wie die Lossprechung von Schuld und ewiger Strafe? Eine theologisch bessere Erklärung ist aus dem durch die altchristliche Tradition bezeugten Grundsatz abzuleiten, wonach der Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen auf Grund einer Ersatzleistung durch andere als Auswirkung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen erteilt wird. Die Theologie, welche die Ablaßerteilung mit der Lehre vom Kirchenschatz in Verbindung bringt, bleibt deshalb durchaus im Rahmen dieser Tradition. Denn daß die Verdienste Christi und der Heiligen den Büßern nützen können, ist eben durch das Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen sichergestellt.

Daß die Verfügungsgewalt der Kirche über den Thesaurus ecclesiae meist in einer massiv juridischen Form aufgefaßt wird, hängt mit gewissen zeitgeschichtlich bedingten Vorstellungen zusammen, die indes nur die Schale, nicht den Kern der Ablaßlehre bilden. Poschmann zeigt, daß das Bild vom Thesaurus ecclesiae als der Gesamtheit der Sühnewerke nichts anderes bezeichnet als den gnädigen Willen Gottes, den Menschen aus Liebe zu Christus und den Heiligen ihre überfließenden Verdienste unter gewissen Bedingungen in der Form des Erlasses zeitlicher Sündenstrafen zugute kommen zu lassen. Da es sich um ein gnadenhaftes Gemeingut handelt, ist es nicht begründet, dieses Gut in die Sphäre des Rechts zu ziehen und von einem formalen Verfügungsrecht der Vorsteher der Kirche zu sprechen. Überdies erstreckt sich die Jurisdiktion der Kirche nicht mehr auf verstorbene Glieder der Gemeinschaft und insbesondere nicht auf Christus und darum auch nicht auf die von den Personen der Verstorbenen nicht abtrennbaren Verdienste. Die kirchlichen Amtsträger haben gewiß einen moralischen Anspruch darauf, über den Kirchenschatz im Sinne der altchristlichen Überzeugung von der sündentilgenden Kraft des Gebetes disponieren zu können, mit anderen Worten, der Ablaß geht trotz juridischer Fassung seiner Verleihungsformel doch nicht in einem Rechtshandel zwischen Kirche und Gott auf, sondern schließt auch das Gebet um Gewährung des Nachlasses (= Absolution im alten Sinne) wesensmäßig in sich. Daß dieser Gedanke bei der Wesensbestimmung des Ablasses nicht klar zum Ausdruck kam, lag daran, daß man zur Zeit der Entstehung des Ablasses den geschichtlichen Zusammenhang mit den Gebetsabsolutionen bereits vergessen hatte und seine Orientierung nur aus der richterlichen Form bezog, in der der Ablaß von der Kirche verkündet wurde. Die Kirche kann zwar autoritativ die Größe eines Nachlasses der von ihr selbst verhängten Strafe bestimmen, aber nichts über den Umfang des daraufhin auch von Gott erhofften Erlasses aussagen. Da bis heute in der alten, überholten Verkündigungsform des Ablasses nur von der autoritativen Erteilung des Ablasses die Rede ist und das deprekative Moment gar nicht erwähnt wird, mußte notwendig die falsche Vorstellung hervorgerufen werden, daß auch der göttliche Straferlaß die Wirkung des richterlichen Aktes der Kirche sei. Da nach heutiger Praxis unvollkommene und sogar vollkommene Ablässe gehäuft gewonnen werden können, gibt die Kirche damit zu erkennen, daß sie selbst damit rechnet, daß die Sicherheit der Ablaßgewinnung nicht so feststeht, wie es nach der Form der Verkündigung scheinen könnte. Darum ist auch die Ablaßverleihung an Lebende, nicht bloß die für Verstorbene, nicht so sehr als juridischer Akt denn als Gebet der Kirche aufzufassen.

Meine Darlegungen konnten natürlich keine adäquate Vorstellung von der soliden, quellenmäßig fundierten Begründung der hier kurz zusammengefaßten Ergebnisse dieser wichtigen Ablaßstudie vermitteln. Die historischen und systematischen Theologen werden dem Verfasser für seine neueste Gabe aufrichtig dankbar sein. Weder die tridentinische Definition über den Ablaß noch die päpstlichen Zensurierungen falscher Lehren stehen gegen die von Poschmann historisch und spekulativ gut begründete Begriffsbestimmung des Ablasses. Die kirchliche Praxis und die ihr nachfolgende theologische Spekulation ließ sich als organische Fortentwicklung aus bestimmten Gegebenheiten der Offenbarung erweisen. Der Ablaß präsentiert sich uns als eine durch die revelatio implicita vermittelte Wahrheit und als eine die christliche Frömmigkeit fördernde Praxis. Er ist ein genuiner Sproß am Baume des kirchlichen Bußwesens.

Würzburg. Berthold Altaner.

Köhler, Walther, **Huldrych Zwingli.** Leipzig, Köhler & Amelang, 1943 (285 S., 8°). M. 4,50.

Walther Köhler († 1945) durfte als einer der vorzüglichsten Kenner der schweizerischen Reformationsgeschichte angesehen werden. Einen gewaltigen Teil seiner staunenswert reichen Lebensarbeit hat er Zwingli und seiner Schöpfung gewidmet. Die 1940 vom Zwingli-Verein in

Zürich herausgegebene „Bibliographie Walther Köhler" führt 10 Einzelschriften, 87 Zeitschriftenaufsätze und Beiträge zu Sammelwerken, 7 Artikel zu Nachschlagewerken auf, in denen sich Köhler mit Zwingli und seinem Kreis befaßt. Dazu kommt noch seine maßgebende Mitarbeit an der Neuherausgabe der Werke Zwinglis; in ihrem Rahmen hat Köhler den gesamten Briefwechsel Zwinglis bearbeitet.

Einem Lebensbild Zwinglis, das uns Walther Köhler schenkt, darf man daher von vornherein vollstes Vertrauen entgegenbringen. Die Erwartungen, mit denen man an diese neueste Zwinglibiographie geht, werden denn auch in keiner Weise enttäuscht. Eine einzigartige Sachkenntnis, vollste Vertrautheit mit den einschlägigen lebens- und geistesgeschichtlichen Fragen, ehrlicher Wille zur geschichtlichen Wahrhaftigkeit, geschultes Einfühlungsvermögen in die inneren Triebkräfte der reformatorischen Bewegung, wohltuende Sachlichkeit, ein vornehmer Ton, eine lebendige, packende Darstellung gestalten das Werk zu einem Muster historischer Biographie. Meisterhaft zeichnet Köhler, um nur einiges herauszuheben, die Umwelt Zwinglis, den schweizerischen Einschlag in seinem Wesen und in seiner Lehre, sein allmähliches Hineinwachsen in die reformatorischen Gedankengänge und Willensziele, sein Verhältnis zu Luther und zu anderen Reformatoren, die Eigenart der zwinglischen Reformation, die in der Verbindung von Christentum reformatorischer Prägung und Humanismus zu sehen ist, die Verflechtung der zwinglischen Reformation mit der Politik, Zwinglis Bedeutung im Rahmen der Gesamtreformation, der schweizerischen und der europäischen Politik. „Zwingli den Platz in der europäischen Reformationsgeschichte des 16. Jhdts. zu sichern, der ihm gebührt, . . . den Staatsmann und Geisteskämpfer in der unzertrennlichen Verschlungenheit von Politik und Religion als selbständigen Faktor in der Geschichte seiner Zeit lebendig werden zu lassen", dazu ist nach dem Vorwort das Buch ja geschrieben. Köhler verschweigt nicht die Härten und Schatten in Zwinglis Wesen, auch nicht die Schwankungen in seiner geistigen Entwicklung, die Schwächen seiner Theologie, die Fehlgriffe und Fehlschläge seiner Staatslenkung. Aber trotz allem, das spürt man deutlich, hängt Köhler mit Liebe und Bewunderung an Zwingli und seinem Werk. Hierin werden ihm nun freilich nicht alle folgen und manches an Zwingli, etwa sein Gewaltregiment, die Fesselung des Wortes, den Gewissenszwang mit seinen üblen Begleiterscheinungen, Zwinglis Kriegsleidenschaft, die Politisierung der Religion weniger harmlos und entschuldbar finden als der Freund Zwinglis. Es wirft doch Schatten auf Zwingli, sein Wollen und Können, wenn er sich gegen Ende seiner Tage in Zürich einer starken Gegnerschaft gegenüber sieht, wenn von „Furcht und Mißtrauen" (S. 256) die Zürcher Luft geschwängert ist, wenn Gesinnungsschnüffelei, Konjunkturgeist, Günstlingswirtschaft das Zusammenleben verpesten und die Katastrophe von Kappel vorbereiten helfen. Auch in Einzelheiten wird sich nicht jeder mit Köhlers Urteilen eins wissen. So wird man es etwas matt finden, wenn Köhler die vom Zürcher Rat angeordnete barbarische Zerstörung der kirchlichen Kunstwerke mit den Worten begleitet: „Es ging nicht um Kunstwert, sondern um die Seligkeit" (S. 119). Und es ist sicher nicht bloß „volkspsychologisch bezeichnend" (S. 122), wenn sich zur letzten Messe in Zürich am 12. April 1525 „die Menge drängte, um noch einmal den Segen zu empfangen", sondern es legt Rückschlüsse auf die Art der Durchführung der Reformation in Zürich nahe. Als ein „kirchenrechtlich vollgültiges Eheversprechen" (S. 87) werden die Kanonisten Zwinglis Heirat mit Anna Reinhart wohl nicht gelten lassen, nachdem Zwingli als Kleriker der höheren Weihen zur Ehelosigkeit verpflichtet war. Mit dem Vorgehen des Zürcher Stiftskapitels gegen das Salve Regina im März 1520 (S. 82) sollte offenbar nicht allgemein das Singen dieser Antiphon getroffen werden, sondern eine auf Stiftung beruhende sog. Salve-Andacht, die gewöhnlich am Samstag gehalten wurde.

Der gelehrte Apparat ist, da das Werk auch weitere Kreise mit Zwingli und seinem Werk vertraut machen will, auf wenige Anmerkungen und Hinweise beschränkt. Dankenswert ist die Beigabe eines Namenweisers und des Zwinglibildnisses von Hans Asper.

Dillingen a. d. D. **Friedrich Zoepfl.**

Becher, Hubert, **Der deutsche Primas.** Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Kolmar, Alsatia-Verlag, 1943 (339 S. gr. 8°). 9,50.

Dem Textteil des Buches laufen viele Nachweise und Belege parallel. Neben neuerer und neuester Literatur haben Monographien, periodische Blätter, Berichte und Protokolle aus den Zeitaltern der Aufklärung und Restauration umfassendes Material geliefert. Flugschriften wurden herangezogen oder vermerkt und gegen frühere Listen noch ergänzt. Ferner benutzt sind Akten des Staatsarchivs in Wien, der handschriftliche Nachlaß Wessenbergs bei der Universitätsbibliothek in Heidelberg, einzelne Stücke aus dem Vatikanischen Geheimarchiv, aus dem Generalvikariatsarchiv in Köln und aus anderen Beständen.

Das Werk setzt mit Hinweisen auf den Primastitel und andere hohe Rangbezeichnungen in der alten Kirche und nach ihr ein. Es handelt über die „Primasstellung" und den „Primasgedanken in Deutschland während des Mittelalters" im Gegensatz „zu der Einheit der Gesamtkirche und ihrer Leitung durch die römischen Behörden" (S. 22). Anlehnend an das Tridentinum unterrichtet es über „Zeit und Geist des Febronius". Dieser hatte gewiß „Bedenken und Hemmungen, die Einzelsprengel einem festen nationalen Gebilde einzufügen". Es muß aber anerkannt werden, er handelte „trotz mancher Unausgeglichenheit und unentschiedener Stellungnahme" mehr „aus wirklicher Unsicherheit". Man spricht von einem „nationalen Primatialstuhl", von einem Patriarchen, von „Primassen" und Metropoliten in Deutschland (S. 27 ff.).

Der Hauptteil des Buches setzt mit dem Umbruch der alten Kirchenordnung ein und reicht bis vor die Mitte des neu begonnenen Jahrhunderts.

Dalbergs Betätigung geschieht namentlich während der „Napoleonischen Wirren". Die Ausführungen über ihn als Koadjutor von Mainz, den Reichsrezeß, den Versuch eines die Rechte der Bischöfe und der Kirche sichernden Reichskonkordats, die Verbindung mit Napoleon und dem Hl. Stuhl werden auch aktenmäßig noch erheblich ergänzt. Das oft angeführte und in Theolog. Revue 1918, Sp. 167 ff. besprochene Sonderwerk von H. Bastgen bleibt in einzelnen Teilen weiter wichtig. „Als eigenständige Gebiete" leben in Dalberg „die reichsfürstliche politische Aufgabe als Erzkanzler und die religiöse als Primas" (S. 47). „Gefühlsmäßig" wird „auch die Einheit und die Verbindung mit Rom neu bewußt" (S. 52). Namentlich waren Dalbergs „dogmatische Grundbegriffe und Rechtsanschauungen über das Verhältnis von päpstlicher und bischöflicher Amtsgewalt zu dunkel und irrig" (S. 91). Seine Denkschriften und Verordnungen behalten aber Wert. Vgl. 1807 seinen Tatsachenblick gegen „den lehrhaften kanonistischen Standpunkt" di Pietros (S. 78). Später kommt der „unmittelbare Kampf um die deutsche Primatie" an die „jüngere, verschlagenere und kühlere Kraft seines Konstanzer Generalvikars" (S. 89). Die Schilderung Wessenbergs hebt mit seinem eigens skizzierten fortschrittsfreudigen Jugendwerk von 1801 „Der Geist des Zeitalters" an.

Das weitere Ringen um die deutsche Kirchenfrage geht auf dem „Wiener Kongreß" und auf dem „Frankfurter Bundestag" vor sich. In Wien stehen Consalvi und andere Kuriale, Metternich, Wessenberg und Spiegel, die „Oratoren um die katholische Kirche Teutschlands" mit dem Kreis um Hofbauer, stehen entsprechende Denkschriften und Broschüren im Vordergrund. Noch ausführlicher be-

handelt werden die Parteien und Konkordatsbemühungen in Frankfurt. Die hier nicht namhaft zu machenden Staaten, manche Stellen und Richtungen heben sich von ihnen in der bisherigen oder in etwas neuer Beleuchtung ab. Bekanntlich kommt es statt zu einem Bundeskonkordat zu Einzelverhandlungen. Die Partei der Febronianer wird nach Wessenberg genannt, „der den Staat nur als Mittel benutzen wollte, um allgemein seine Primasforderung durchzusetzen". Wenigstens laut Consalvi verfügt er über Mut, Lauterkeit und Fähigkeiten (S. 112 f.). Infolge seiner ergebnislosen Romreise geht „das Gesetz des Handelns" von ihm an „die eigentlichen Treiber im staatskirchlichen Sinn" (S. 114), wie die Wendung gewählt ist, über. Nach Dalbergs Tod drängt „die Frage der Nachfolge und der Einheit einer deutschen Kirche ... nun noch mehr" (S. 123). In der Frankfurter Eröffnungsrede vom März 1818 wird eine deutsche Nationalkirche mit einem „deutschen Erzbischof" verlangt, „von dessen Rechten" wie von denen eines Dalbergischen Primas gesprochen wurde (S. 126). Der Titel des Salzburger Metropoliten als „Primas von Deutschland" bleibt. Aber der deutsche Bundestag ist nicht imstande, etwa sogar „einen Primas der deutschen Kirche in Rom zu beantragen" (S. 130).

Der Abschnitt „Die geistige Überwindung der deutschkirchlichen Bestrebungen" (S. 131 ff.) — „nationalkirchlichen Bestrebungen" (S. 7) — knüpft noch wieder an Verlautbarungen Wessenbergs um 1815 und an einige seiner Spätschriften an. Die Nationalkirche wird als Glied der Gesamtkirche mit dem Primas in Mainz oder Regensburg als Mittelpunkt betrachtet, „im Zeichen der Vorsicht gegen die kurialen Übergriffe" und „aus dem Grundgefühl des Argwohns". Die Forderung des deutschen Primas wird 1847 von Wessenberg nicht gestellt (S. 132 ff.). Irgendwie in seiner Nachbarschaft bewegen sich Schriftsteller wie Dalbergs Rat Kolborn, wie Berg und Huber. Im engsten Mitarbeiterkreis des Fürstprimas wird ähnlich wie bei Georg Ludwig Karl Kopp „das Reichsdenken ... von einer bald verschwommenen, bald klarer hervortretenden demokratischen Gesinnung abgelöst". Der Dalberg ebenfalls nahestehende Johann Ludwig Koch will dem Primas oder Patriarchen in Mainz oder Frankfurt „eine ständig tagende Nationalsynode" zur Seite stellen, „an deren Mitarbeit er in allen Angelegenheiten der Nationalkirche gebunden ist". Die Gruppe der Kirchenräte mit Werkmeister, Brunner, Häberlin an der Spitze, in etwa mit Kopp verbunden, lehnt „auch einen Einheitspunkt in Deutschland" ab. Namentlich Werkmeister ist Gegner des Primas und des Metropolitansystems. Es kommt zum „Spiel mit dem Gedanken, sich überhaupt von Rom zu lösen", „zur Forderung einer allgemeinen christlichen Kirche" (S. 139 ff.). „Die schismatischen und demokratischen Deutschkirchler" müssen als Wessenbergs „folgerichtige Weiterführer" gelten (S. 282). Unter ein Stichwort wie „Quellen und dogmatische Grundlagen" kommen Theologen so verschiedener Einstellung wie Salat, Klüpfel, Oberthür und Sauter. Aufs Ganze gesehen, bleibt „vor allem der" ja auch aus Kreisen der kirchlichen Aufklärung abgelehnte „Primasgedanke unerfüllt" (S. 153). Während die alte kirchenrechtliche und dogmatische Schule „jede liberale Lockerung der Verbindung zwischen Haupt und Gliedern und jede Nationalisierung der Kirchenregierung" bekämpft, geht dessen Überwindung vornehmlich von religiös ergriffenen Persönlichkeiten aus: Von zur Romantik Neigenden, von der bedeutenden Felderschen „Literaturzeitung für katholische Religionslehrer", von Männern wie Peutinger, Doller, Sommer, zwei Brüdern Droste (S. 154 ff.). „Die Überwindung der Aufklärung" führt bei Onymus, Frey und dem „eine neue Inbrunst und sieghafte Kraft" verkörpernden Zirkel zum „Kampf gegen das Staatskirchentum" und „zu einer tieferen Auffassung von Kirche und Glaube" (S. 163 ff.).

„Auf dem Weg zu einem vollkommeneren Kirchenbegriff" finden sich zwei Gruppen eigenen Gepräges. Einmal eine besondere Kategorie von Deutschkirchlern. Alexander Müller „beantragte klar und deutlich eine unabhängige deutsche Kirche, deren Primas alle jene noch so fragwürdigen Rechte haben sollte, die Febronius noch dem Papst belassen hatte". Ein Patriarchat will etwa auch Johann [nicht Jakob!] Anton Theiner, ja, man denkt an einen Primas sogar unter „Trennung der deutschen Katholiken von Rom und ihrer Verbindung mit dem protestantischen Volksteil zu einer Kirche". Wessenberg, den wir in diesem Zusammenhang mit einem Aufruf von 1846 über die Hebung kirchlicher Mißstände gedruckt finden, tritt für eine Nationalkirche mit Synoden in beiden Konfessionen und für ein gleichmäßiges Verhältnis zum Staate ein. Trotz aller Bestrebungen von Neuerern lehnt er aber ein Schisma ab, das sicher das von 1870 übertrumpft hätte (S. 177 ff.). Dieser ersten Gruppe reihen sich die kirchlichen Kräfte an, die mit Mühe der Aufklärung Herr zu werden suchen. Die Tübinger Schule steht anfangs nicht ganz weit von Wessenberg, Werkmeister und Koch, wählt ihren Standort aber dann in Drey und Möhler mehr zur Mitte hin, statt bei den „febronianischen Kirchenfragen" im „inneren Leben der Kirche" (S. 202 f.). Im übrigen macht sich eine mehr religiöse oder politische oder rein geistige Kirchlichkeit geltend. Der Einfluß des vielverbreiteten Buches von de Maistre hilft auch „die sonderkirchlichen Bestrebungen in Deutschland zurückdrängen". Döllinger behandelt Fragen wie „das richtige, wohlgeordnete Verhältnis der Nationalkirchen zur allgemeinen Kirche" ohne ein „Lokalinteresse in der Religion" und erörtert das Zusammentreten der Bischöfe zu National- oder Provinzialsynoden. Einen Primas kennt er 1829 noch nicht. So unterschiedliche Stimmen wie Passavant, Johann Friedrich H. Schlosser, Kastner, Binterim melden sich an (S. 208 ff.). Eine letzte Gruppe für sich ist der Mainzer Kreis. Man versteht, daß ihm Geschlossenheit nachgerühmt wird, und daß er „reicher an unmittelbarem Erfolg" ist. Daß er reicher „auch an Wirklichkeitsbewußtsein und selbst Wahrheitsgehalt" sein sollte, klingt freilich fast ein wenig mißverständlich. Vorsichtig wird versucht, „auch Rom und die amtlichen kirchlichen Kreise Deutschlands" bei dem Kirchenwerk heranzuziehen (S. 219 ff.). Dem nationalkirchlichen Streben hat schließlich „die Abfallsbewegung der Leute um Ronge ... fast den letzten Freund genommen" (S. 223).

Unser Buch gipfelt in der „Primasfrage auf der Würzburger Bischofsversammlung 1848". Ein Gutachten Döllingers, ein Promemoria Geissels, eine „sein politisches Reichsdenken auf das Kirchenwesen" übertragende (S. 238), im Wortlaut wiedergegebene Denkschrift Lindes befürworten die deutsche katholische Nationalkirche, Döllinger und Lennig behandeln sie in den Sitzungen. Das der Huldigung an den Papst unmittelbar angeschlossene Bekenntnis zu Volk und Vaterland gibt „den Ausgangspunkt, die Kircheneinheit in Deutschland selbst zu besprechen". „Das durch die Vergangenheit belastete Wort ‚Primas'" wird vermieden, „eine feste Spitze" nicht erwogen. Die Frage bleibt, „ob man die deutschen Sprengel" zur Nationalkirche zusammenfassen soll. Schließlich wird der Antrag als durchgefallen erachtet. Nur die Aussicht auf ein Nationalkonzil bleibt bestehen. Pius IX vertagt es aber im Zusammenhang mit der nationalen Bewegung in Italien auf eine spätere Zeit. Auf eine nur Geissel, Schwarzenberg und Reisach unterbreitete, sonst kaum bekannt gewordene vorsorgliche Denkschrift der römischen Kurie zu Ende der Würzburger Tagung wird die Aufmerksamkeit gelenkt. „Die wertvollen Ansätze", die sich 1848 in der Kirche Deutschlands zeigen, kommen „vorerst nicht zu einem echten Wachstum" (S. 256 ff.). Buß' Streben, die „allein mögliche nationale Geltung der Kirche" zu sichern im Anschluß an den Hl. Stuhl, Döllingers allmähliche Entwicklung zum Gegner des päpstlichen Primats, ein literarischer Vorschlag wie etwa derjenige von drei Metropolitangruppen für die deutschen Länder in Mainz, Salzburg und Breslau stellen unmittelbare Folgerungen von damals dar (S. 252 ff.).

Wie schon aus dem Bisherigen ersichtlich und auch von der Sache her begreiflich, dehnt Becher öfters die Untersuchung über Primastitel und Primasgedanken in Deutschland auf die allgemeine Problematik von Kirchenidee und Kirchenpolitik, Primat des Papstes, Metropolitanverfassung und Konkordatsrecht aus. In das Blickfeld

des die Feder nicht für sich allein führenden Historikers treten ferner neben allgemein kulturphilosophischen Erwägungen geschichtstheologische oder dogmatische.

Die Studie betrachtet die Kirche als den Leib Christi in echtem Leben (S. 33). Sie läßt die Kirche sich im 19. Jahrh. „zu neuer Erkenntnis des Gnadencharakters des Gottesreiches" erheben „unter Wahrung der Dämonie des Irrtums und der Bosheit" gegenüber der Welt und dem Zeitgeist (S. 136). Sie skizziert „das Ringen um den Sinn der Unfehlbarkeit der Kirche in einem vom Hl. Geist geleiteten Konzil oder in ihrem Oberhaupt, dem Nachfolger Petri". Sie fordert das Rufen der „Zeit . . . nach einer Untersuchung der Offenbarungslehre und der im einzelnen schwierig zu fassenden geschichtlichen Tatsachen" (S. 173 f.). Wenn es „bedauerlich" war, daß die Tübinger „nicht mäßigend auf jene einwirkten, die allzu unmittelbar das öffentliche Leben christlich zu gestalten suchten", und daß sie damit im Gegensatz zu Mainz „doch auch ein Stück kirchlicher Wirklichkeit . . . aufgaben" (S. 207), so ist die Feststellung wohl berechtigt, bliebe aber doch als ein ernsthafter Tadel nicht am Platz. Es wird so auch nicht recht deutlich, „daß das Leben der Kirche nicht an irgendeiner vergangenen Zeit [!] als ihrem Idealzustand anknüpfen kann". Nach einer allgemein bleibenden Wendung bei Becher wird es „durch die Vergangenheit nur dann befruchtet . . ., wenn ihr jeweiliger Besitz bewußter Reichtum ist" (S. 223). Unmittelbar vor Abschluß des Buches (S. 280 f.) begegnet noch eine Anführung Pius' XII. von 1939 über die „eigengearteten Kräfte und Strebungen" der Völker.

Der in hohem Grad anerkennens- und dankenswerten Stoffülle, soweit aus ihr hier geschöpft werden konnte, entspricht eine gewisse Großzügigkeit der sachlichen und formalen Darbietung. Sie begreift die Entwicklung bis vor knapp hundert Jahren ein, weil die Schätze des vatikanischen Archivs bis zu diesem Zeitpunkt zugänglich sind (S. 6). Auch für die Frist vorher werden sie im Wesentlicheren, aber doch mittelbar, durch Verwertung anderweitiger Veröffentlichungen, gewonnen. „Die verschieden ineinander verschlungenen Fäden womöglich zu entwirren und die allmähliche Entwicklung der Verhältnisse und die Verschiebung der Schwerpunkte darzustellen, soweit es die Quellen erkennen lassen," (S. 32), konnte nicht immer leicht fallen. Der Wille, nach Billigkeit zu urteilen und auszugleichen, ist unverkennbar.

Die Bindung der einzelnen Abschnitte war nicht einfach. Namentlich die Anordnung des drittletzten Kapitels sollte übersichtlicher sein. Je ein Unterabschnitt in diesem und dem nächsten Kapitel unterscheidet außerdem für den Neuling nicht völlig klar. „Die Deutschkirchler" und „Die Entwicklung der Deutschkirchler": Käme das zweite Mal vielleicht eher „Die Deutschkirchler der jüngeren Zeit" in Frage? Mehr als einmal erfreuen trefflich abgewogene Charakteristiken und Schilderungen, wogegen neu auftretende Namen nicht immer eigens bezeichnet, Buchtitel nicht voll ergänzt sind.

Zum Wessenberg-Nachlaß und zum Dalberg-Nachlaß vgl. noch K. Aland, Wessenbergstudien: Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins N. F. 56 [1943] S. 550 ff. — Vgl. ferner über einen Primas von Deutschland als „einziges Rettungsmittel" gegen „Gebrechen, Mängel und Verbessernisse der Liturgie und des Kultus": A. Stiefvater, Das Konstanzer Pastoral-Archiv, Theolog. Diss. Freiburg i. B. 1940. „Es dürfte sich schwerlich ein anderes Mittel finden lassen, als eine nach dauerhafter Begründung des Länderbesitzes von dem Primas der deutschen Kirche bestimmte liturgische Einrichtung" (S. 104, auch 117).

S. 76 bis 158 und S. 279 werden die beiden Kardinäle Antonelli ohne Unterscheidung genannt. — S. 228: Ein zweites Erzbistum in Preußen besteht damals nicht. — S. 302: Otto Mejer verfaßte „Biographisches. Gesammelte Aufsätze" (statt „Bibliographische gesammelte Aufsätze"). — S. 312 und S. 317 begegnet die Denkschrift Häberlins in mehrfach abweichender Fassung. — S. 28: Koblenzer Artikel von 1769 (statt 1789). — S. 41 und S. 60: Klemens Wenzeslaus (statt Klemens August). — S. 289: Max Franz (statt Max Joseph).

In dem „Versuch, nach dem Zusammenbruch der deutschen Kirchenordnung in der Säkularisation . . . einen Primas . . . aufzustellen", treten „wie in einem Brennpunkt alle äußeren und inneren Anliegen der Katholiken Deutschlands zutage" (S. 5). Es gibt darüber hinaus in der Geschichte des 19. Jahrhunderts einen Zeitraum deutschen Lebens, „wo die Einrichtung eines nationalen Primas . . . nicht wünschenswert und nicht verwirklichbar [!] ist". Die Einrichtung hat nach Bechers abwägendem Urteil aber „trotz aller Bedenken . . . ihren eigenen Wert, wenn sie auch keineswegs notwendig" erscheint (S. 284). Jedenfalls will unsere Arbeit wohl in der Hauptsache mehr zu einer abgeschlossenen Vergangenheit Stellung nehmen und hält reichliche, nicht immer leicht zu sichtende Stoffmengen für sie bereit.

Bonn. A. Schnutgen

Meyer, Hans, Geschichte der abendländischen Weltanschauung. Verlag F. Schöningh, Würzburg.

I. Band: Die Weltanschauung des Altertums. 1947. X u. 413 S. 12,— DM.

II. Band: Vom Urchristentum bis zu Augustin. 1947. VIII u. 152 S. 7,— DM.

III. Band: Die Weltanschauung des Mittelalters. 1948. X u. 371 S. 13,30 DM.

In dieser umfassenden „Geschichte der abendländischen Weltanschauung" aus der Feder des bekannten Würzburger Ordinarius für Philosophie haben wir das erste größere Werk der Nachkriegszeit, das auf philosophischem Gebiete insgesamt erschienen ist. Es stellt zugleich in einer Zeit, da die philosophische und geistige Überlieferung in Gefahr ist, überhaupt abzureißen, eine dringende Notwendigkeit dar. Verglichen mit früheren Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie, geht der Verf. neue Wege. Die weltanschauliche Bewegung wird in den allgemeinen Kulturzusammenhang hineingestellt, und die Spezialforschungen der Grenzgebiete der Philosophie werden zum Teil bis in die Vorgeschichte der Völker und Kulturen zu Rate gezogen. Daher behandelt der Verf. nicht bloß die philosophische Ideengeschichte im engeren Sinne, sondern zieht auch Mythus, Religion, Dichtung, soziales Leben usw. zur Deutung und Darlegung der großen Fragen heran. Sodann ist das Werk weithin Problemgeschichte. Um der großen Probleme willen treiben wir ja Geschichte der Philosophie. Das Zeitalter des Historismus ist vorüber. Zugleich weist der Verf. darauf hin, daß die großen Probleme notwendig zur Systematisierung drängen, daß sie sich zu jeder Zeit neu stellen und neu gelöst werden müssen. Gerade die systematische Kraft wird auch die Sicht der Probleme, die sich wie bunte Fäden durch das Gewebe der geschichtlichen Entwicklung ziehen, bedeutsam erweitern. Der Verf. hat solche Gedanken in der Einführung mit dem Titel „Die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie" vorausgeschickt.

Der erste Band „Die Philosophie des Altertums" gliedert sich in vier Abschnitte. Zunächst kommt die erste Kunde zur Sprache, die wir von der Weltanschauung der Griechen kennen. Dabei werden gleichsam die Wurzeln des griechischen Denkens bloßgelegt, wie sie aus dem Volkstum und seiner ursprünglichen Religiosität stammen und bei den Dichtern, wie bei Homer und Hesiod, ferner in der orphischen Bewegung mannigfach verändert werden. Die griechische Erkenntnisfreudigkeit, die Begabung für das Naturgemäße und Wesentliche, der architektonische Geist und der Sinn für das Anschauliche haben jene großen Errungenschaften ermöglicht, die wir in der Wesenserkenntnis, in der aristotelischen Logik und der euklidischen Geometrie vor uns haben. Der Ausgang von der Idee läßt die Griechen die Welt intellektuell durchdringen und läßt sie zu eigenständiger Begriffsbildung weiterschreiten.

Der zweite Abschnitt behandelt die vorsokratische Naturphilosophie und Metaphysik und stellt dar, wie die philosophische Fragestellung sich am Kosmos entzündet. Der dritte Abschnitt wendet sich der Weltanschauung im Rahmen der griechischen Kultur zu und setzt mit der Weltanschauung der großen Tragiker, Komödiendichter und Geschichtsschreiber ein, um über die Sophistik, Sokrates und Platon zum Universalsystem des Aristoteles weiterzuschreiten. Den beiden größten Denkern des Altertums ist das Hauptinteresse des Verf. zugewendet. Die Darstellung ihrer Systeme, die geistige Entwicklung ihrer Schüler und die Problemlage der Platon- und Aristotelesforschung bis auf die

jüngste Zeit, vor allem aber der jeweilige Hinweis auf die Weiterwirkung dieser Denker auf den verschiedenen Gebieten bis in die Neuzeit, hebt die Darstellung über alles bloß geschichtliche Interesse hinaus und macht das, was uns die Antike in ihren Spitzenleistungen zu sagen hat, für jeden unentbehrlich, der sich mit der sachhaltigen Problematik auseinanderzusetzen bemüht.

Der vierte Abschnitt ist dem weltanschaulichen Bild im Zeitalter des Hellenismus gewidmet (Skeptizismus, Epikureismus und Stoizismus, Philosophie in Rom) und schließt mit der religiösen Bewegung von Philo, den Neupythagoreern und Plotin. Meisterhaft ist der Rückblick auf die rund tausend Jahre griechischer Philosophie, der den Abschluß des Werkes bildet.

Verglichen mit der „Geschichte der alten Philosophie", die der Verf. als Band X der „Philosophischen Handbibliothek" im Jahre 1925 veröffentlichte, fällt sofort der weit stärkere systematische Zug, der das Ganze beseelt, in die Augen. Die Probleme haben sich geweitet und vertieft. Der Verf. hat die vielen Jahre hindurch die Weiterarbeit an der Philosophie der Antike genau verfolgt.

Wesentlich kürzer ist der zweite Band gehalten, ja für den Freund des augustinischen Denkens vielleicht etwas zu kurz. Die besondere Schwierigkeit der patristischen Philosophie besteht einmal darin, daß sie zwischen Altertum und Mittelalter steht, und sodann, daß die Kirchenväter zuerst theologisch und erst in zweiter Linie philosophisch interessiert sind. Der Verf. sucht dieser Schwierigkeit dadurch zu begegnen, daß er im ersten Abschnitt die zeitliche Aufeinanderfolge der von den verschiedenen Denkern getragenen Richtungen darstellt und im zweiten Abschnitt die Weltanschauungsprobleme folgen läßt. Diese betreffen das Verhältnis von Glauben und Wissen, wobei die Frage der „christlichen Philosophie" eine besondere Aktualität für uns heute hat; dann folgt das Verhältnis von Gott und Welt, die Darstellung der Struktur des Kosmos, des Bildes vom Menschen, seiner Erkenntnisbefähigung, seiner sittlichen Grundsätze und der ethischen Wertlehre. Den Abschluß bildet das interessante Kapitel „Der Mensch und die Geschichte", in welchem Augustins Geschichtsphilosophie nach ihren Vorgängern, ihrer (der Antike gegenüber) neuartigen Problemstellung und in ihrem noch heute diskutierten Sinngehalt behandelt wird. Der Verf. hat auf eine einheitliche Gesamtdarstellung der innigen Verflochtenheit von Leben und Lehre Augustins verzichtet. Es wird aber gezeigt, wie alle Grundprobleme der Patristik in Augustins Denken zusammenlaufen und von da auf das Mittelalter ausstrahlen.

Der dritte Band, der die Weltanschauung des Mittelalters darstellt, ist die bedeutsamste Leistung innerhalb der bislang erschienenen Bände. Zunächst füllt dieser Band eine wirkliche Lücke innerhalb der deutschsprachigen philosophischen Literatur aus.

Clemens Bäumkers Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Philosophie stammt noch aus der Zeit vor 1914. Die verhältnismäßig breite Darlegung der mittelalterlichen Philosophie in Albert Stöckls Büchern ist längst überholt, ebenso wie auch Jos. Geysers kurze Darstellung der mittelalterlichen Philosophie in M. Dessoirs Lehrbuch von 1925. Gilson-Böhners Geschichte der christlichen Philosophie ist zwar didaktisch (insbesondere für den Anfänger) sehr wertvoll, bietet aber nicht das gesamte Mittelalter. Die für die Philosophische Handbibliothek vorgesehene Darstellung des Mittelalters ist nie erschienen, und auch in Kafkas Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen klafft zwischen Augustin und der von Joseph Bernhart bearbeiteten mittelalterlichen Mystik die große Lücke. Nimmt man gar die Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie her, wie das bekannte, problemgeschichtlich gehaltene Buch von Windelband, so schmilzt auch noch in der neuesten Ausgabe von H. Heimsoeth das Mittelalter auf wenige Seiten zusammen, und eine verhältnismäßige Nebensache, der mittelalterliche Universalstreit, erscheint noch immer (wie einst vor mehr als 100 Jahren!) als die Hauptangelegenheit. Auch das umfassende Werk von M. De Wulf über die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, das in französcher Sprache nunmehr in 6. Auflage und in drei stattlichen Bänden (1934, 1936 u. 1947) vorliegt, ist in deutscher Sprache zuletzt 1913 erschienen, während wir längst Übersetzungen der neuesten Bände dieses Werkes ins Spanische und Italienische und von der 5. Auflage ins Englische zu verzeichnen haben.

Bei diesem Zustand der deutschsprachigen Gesamtdarstellungen des Mittelalters ist es nicht verwunderlich, daß bei uns in Deutschland die Kenntnis des mittelalterlichen Denkens noch immer viele Lücken aufweist und daß längst veraltete Vorurteile bis heute nachwirken. Hans Meyer beginnt daher seinen Band über das Mittelalter mit einer „Allgemeinen Charakteristik der mittelalterlichen Weltanschauung und Lebenshaltung". Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie wird dabei in den Gesamtrahmen der Kultur, der Kunst, der Literatur des Mittelalters usw. eingefügt und hebt sich reliefartig von diesem Hintergrunde ab. Dadurch eröffnet das Werk einen leichteren Zugang zur mittelalterlichen Weltanschauung auch für den Historiker, den Rechtsgeschichtler, den Kunsthistoriker, Anglisten, Romanisten, Germanisten usw., für die alle das Verständnis des Mittelalters für das eigene Fachgebiet so nötig und — leider — sehr oft unzureichend ist. Wir brauchen heute — das merkt man dem Werke von Hans Meyer deutlich an — den Wert des Mittelalters nicht mehr apologetisch zu sichern. Es erweist sich von selber als eine Epoche großer geistiger Freiheit, in der weltliche Naturhaftigkeit in zwerghafter Kleinheit versinkt, wie am romanischen Stil sehr schön aufgezeigt wird. Die Kirche als die Hauptträgerin der mittelalterlichen Kultur kennt keine einseitig zu nennende Jenseitsorientierung. Nicht Weltflucht, sondern Weltgestaltung im Zuge eines an den Seinsstufen sich orientierenden Gradualismus ist das Kennzeichen des mittelalterlichen In-der-Welt-Seins, das zugleich auch ein Mit-Gott-Sein gewesen ist. Die franziskanische Hingabe an die Natur und die daraus erwachsene Pflege der Naturwissenschaften innerhalb des Franziskanerordens spricht eine andere Sprache als die einer mittelalterlichen Naturverachtung. Nach der gleichen Richtung weist auch das Problem des Minnesangs; haben doch die Dichter ihre Ausbildung von den Klerikern erhalten. Sodann wird die mittelalterliche Philosophie in all ihrer Reichhaltigkeit aufgezeigt, wie sie sich in Logik, Metaphysik, Psychologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Ethik, Sozialphilosophie und Naturphilosophie offenbart. Obgleich das Mittelalter auf diesen Einzelgebieten nicht die modernen Fragestellungen aufzuweisen hat, so sind doch seine Fragen weit davon entfernt, etwa sinnlos oder überflüssig gewesen zu sein. Sobald man die mittelalterliche Naturbetrachtung von dem sie für den oberflächlichen Blick überwuchernden Rankenwerk befreit, werden selbst in der Alchemie wirkliche Leistungen (Darstellung der Mineralsäuren und Destillation des Alkohols) sichtbar — ganz abgesehen von jenen mathematischen Entdeckungen der Spätscholastik, die die Grundlage zur modernen Naturwissenschaft legten. Sehr schön zeigt der Verf. auch die Eigenart mittelalterlicher Wissenschaft an der Ganzheitspsychologie auf, die sich zu einer Anthropologie erweitert und mit einer Ontologie des Geistes als ihrem wichtigsten Kapitel den Abschluß findet. So kann sich das Mittelalter mit der Reichhaltigkeit seiner Richtungen und der Vielheit der mit großer Denkenergie vorangetriebenen Probleme mit jeder anderen Geistesepoche messen (S. 32). Auch ist es nicht so, daß das Mittelalter nur einen einzigen Höhepunkt aufzuweisen hätte, daß aller Fortschritt lediglich dem System des hl. Thomas zustrebe und in der Zeit nach ihm der große Niedergang einsetze. Gerade Hans Meyer als Autor des umfassendsten Werkes über das System des hl. Thomas kämpft gegen diese Auffassung, die einst von (dem nicht eigens genannten) Otto Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus" vertreten worden war und viele Gesinnungsgenossen aufzuweisen hat. Seit Willmanns Zeiten wissen wir um die Tatsache, daß neben Thomas andere achtunggebietende Leistungen aus anderen Orden und auch aus dem Weltklerus stehen (wie Bonaventura und Heinrich von Gent).

In drei großen Abschnitten werden sodann die Frühscholastik, die Hochscholastik (als die Zeit der großen Systembildungen) und die Spätscholastik (mit ihren vielfältigen geistigen Wandlungen) dargelegt. Die dabei befolgte Darstellungsmethodik ist wiederum die problemgeschichtliche. Daher werden nach der Kennzeichnung der Männer und Richtungen der Frühscholastik die philosophisch-theologischen Grundprobleme behandelt. Sie sind: Wissen und Glauben, das Universalienproblem, Gott und Welt, Gottesbeweise und philosophische Gotteslehre, sodann aber die Idee des Menschen, die Ethik und die spezifisch mittelalterlichen Standesformen, die Rechtsauffassung mit ihren Hintergründen und schließlich die frühmittelalterliche Mystik, die politischen Theorien und die Geschichtsphilosophie.

Bei der Darstellung der Hochscholastik wird zunächst der averroistische Aristotelismus der Artistenfakultät gezeichnet. Hierauf wird der christliche Aristotelismus bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin breit dargelegt. Der Verf. folgt dabei seinem umfassenden Thomaswerk von 1937. Meisterhaft ist das Kapitel über Dante, das man jedem Romanisten zum eingehenden Studium empfehlen möchte. Neben dem Aristotelismus steht als nicht minder bedeutsam der platonisch und neuplatonisch orientierte (oder doch vielfach durchsetzte) Augustinismus. Ferner kommen auch die Weltkleriker und die neuplatonische Richtung im Dominikanerorden zu Wort.

Der dritte Abschnitt wendet sich der geistigen Wandlung in der Spätscholastik zu. Es ist die Epoche der bloßen Weitergabe des überkommenen Gutes, der Herausarbeitung formaler Unterschiede, der logischen Subtilitäten, von denen her die Scholastik den Beigeschmack des Spitzfindigen, Leeren, Formalistischen bekommen hat. Eingeleitet wurde diese Zersetzung der Scholastik durch die mit Roger Bacon, Olivi und Duns Scotus einsetzende Selbstkritik des hochscholastischen Ordnungsbegriffs des Seins, der eine ideale Konzeption ist, aber hinter der realen Wirklichkeit zurückbleibt. Zugleich wandelt sich das Gottesbild, was schon in dem Streit um Thomas seit dem bedeutsamen Jahr 1277 zum Ausdruck kommt. Gerne hätte man dieser bedeutsamen Kritik des thomistischen Systems im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts eine breitere Darstellung gewünscht, da dies uns die Spätscholastik in ihren positiven Anliegen auf dem theologisch-metaphysischen Gebiete besser verständlich macht. Die Entthronung der Vernunft, die vom Verf. mit Recht herausgestellte Parallelität von Gottesbild und Menschenbild lassen eine ganz andere Zeit mit anderen Bestrebungen hochkommen. Der Intellektualismus weicht einem extremen Voluntarismus und Fideismus. Und doch hat die Spätscholastik, so sehr sie dieses destruktive Erbe an die Reformationszeit, ja in erkenntnistheoretischer Hinsicht weithin an die Neuzeit weitergibt, auch ihre positiven Fortschritte aufzuweisen. Viel zu wenig ist die Naturwissenschaft bei den Pariser Nominalisten des 14. Jahrhunderts bei uns bekannt, und viel zu wenig wird man sich der Tatsache bewußt, daß die Wurzeln der neuzeitlichen Naturwissenschaft nicht in der Beschäftigung der Renaissancedenker mit der Antike, sondern in den Reflexionen der Spätscholastiker über die Materie, die Formen und ihre Veränderlichkeit, die mathematischen Probleme und die quantitativen Veränderungen seit Ockham liegen. Der Verf. hat diesem Problem einen kurzen Abschnitt gewidmet. Dazu kommt eine neue Haltung in den Kirchenfragen, deren Radikalismus in Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham ihre theoretischen Vertreter findet und die ihre Schatten nach der Reformation vorauswirft. Zugleich werden (insbesondere von Marsilius von Padua) wichtige Ideen des neuzeitlichen Staatsaufbaus und neuzeitlicher Staatsgestaltung vorausgenommen. Bei der Behandlung der deutschen Mystik, mit Meister Ekkehart als dem bedeutendsten Denker, wird mit Recht das im christlich-katholischen Gedankengut gelegene Gerüst hervorgehoben, während das deutsche Lebens- und Weltgefühl erst Zugabe ist.

Besonderes Interesse darf die Gesamtbewertung des Mittelalters beanspruchen. Der Verf. zeichnet das Mittelalter als eine Hochkultur mit einer hochentwickelten Religion und Kunst, mit ausgeprägten Formen der Sozialwelt und intensiv gepflegten Wissenschaften. Der Mensch bezieht den Sinn seiner Lebensgestaltung von höchsten geistigen Ideen und Werten. Dies wird selbst dort noch als gültig nachgewiesen, wo die Vernunft entthront wird, trifft man doch bei den Vertretern aller Richtungen Gestalten mit einer heiligmäßigen Lebensführung. Die der Neuzeit gegenüber ganz andere Existenzsicherung des Menschen wird klar herausgestellt, und die Zusammenhänge der theistisch-teleologischen Weltanschauung mit der christlichen Lebensauffassung erfahren eine eingehende Würdigung. Nicht zuletzt ist das Mittelalter die Vorstufe der Neuzeit und hat einer ganzen Reihe neuzeitlicher Erkenntnisse den Boden bereitet. Aber gerade aus dem Verständnis des Mittelalters als einer geistig bedeutsamen Epoche weist der Verf. eine romantische Rückkehr ab und deutet abschließend die kommende Krise zu Beginn der Neuzeit an.

Gewiß kann man bei einem so umfangreichen Stoff, wie ihn der dritte Band verwertet hat, in Einzelfragen und bei einzelnen Persönlichkeiten eine eingehendere Darstellung wünschen. Das ist bei einem ersten Wurf in dieser Eigenart unvermeidlich. Als Ganzes liegt hier eine achtunggebietende Leistung vor, die in der Literatur der Nachkriegszeit des In- und Auslandes sich sehen lassen kann.

Den bisher erschienenen Bänden hätten wir gerne ein getrenntes Personen- und Sachregister am Ende jedes Bandes gewünscht, das die wissenschaftliche Wirksamkeit und Brauchbarkeit wesentlich erhöhen würde. Vielleicht darf dieser Wunsch als Bitte an den Verfasser und Verlag für die schon heute notwendige 2. Auflage vorgetragen werden.

Bamberg. V. Rüfner.

Grabmann, Martin, **I papi del duecento e l'Aristotelismo. II. Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele.** [Miscellanea Historiae Pontificiae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana. Vol. XI, Collectionis n. 20] Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1946 (XII, 194 S. gr. 8°). 9,20 DM.

Grabmann, dessen Verlust wir schmerzlich beklagen, gibt hier aus der Fülle seines Wissens und mit der Kompetenz desjenigen, der die Schriften und Strömungen der damaligen Theologie und Philosophie nicht bloß kennt, sondern zum großen Teil entdeckt und zum erstenmal bearbeitet hat, den vorliegenden, wohl im wesentlichen abschließenden Überblick über Leben und Tätigkeit Wilhelms von Moerbeke.

Vor allem wird die Situation an der Pariser Universität in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gezeichnet, das Eindringen der Werke des Averroes und die Reaktion durch Albertus Magnus und Thomas. Einen Auftrag, wie Albert ihn durch Alexander IV. für sein Werk De unitate intellectus contra Averroistas erhalten hat, konnte Thomas für die Abfassung seiner Summa contra gentiles nicht vorweisen. 1252 und 1255 waren die Metaphysica und die libri naturales des Aristoteles an der facultas artium zugelassen worden, da kam am 19. März 1263 das neue Verbot Urbans IV., das wohl wegen solcher Außerachtlassung der früheren Bestimmungen ihre Einhaltung drängen wollte und das Lesen der libri naturales bis zum Abschluß ihrer Durchsicht und Reinigung von Irrtümern verbot. Der sich dieser Aufgabe unterzog, war tatsächlich Wilhelm von Moerbeke, und er tat es in der Hauptsache ad instantiam S. Thomae. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, daß dahinter auch der Wunsch Urbans IV. stand.

Wilhelm ist geboren in Moerbeke an der brabantisch-flandrischen Grenze. 1215 als sein Geburtsjahr ist nicht bestätigt, ebensowenig wie Studienaufenthalte in Paris und Köln. Er weilte aber im griechischen Orient, wo die Dominikaner Klöster hatten und er das Griechische beherrschen lernte. Schon seit Urban IV. war er zusammen mit Thomas am päpstlichen Hof. Er verwaltete das Amt eines päpstlichen Pönitentiars. 1272 hatte er diplomatische Missionen durch Gregor X., 1274 weilte er auf dem Konzil von Lyon. Mit seiner Ernennung zum Erzbischof von Korinth am 1. April 1278 schied er von der Kurie, wo er mit Giovanni Campano, Witelo (der auf seinen Wunsch die Perspectiva schrieb), Henri Bate de Malines und dem Arzt Rosello di Arezzo zusammengeführt worden war. Über seine bischöfliche Tätigkeit ist nichts Näheres bekannt. Sein Todesjahr ist 1286. Das für die Wissenschaft Wichtigste ist aber gesichert, nämlich sein Zusammensein mit Thomas von Aquin, für den er die meisten Über-

setzungen des griechischen Aristoteles, sowie diejenigen der griechischen Aristoteleskommentare und des Proclus fertigte. Auch darf nicht übersehen werden, daß beide mündliche Beratungen pflogen.

Die griechischen Manuskripte, die Wilhelm für seine Arbeit zur Verfügung standen, waren in erster Linie diejenigen der Normannen, die 1266 nach der Schlacht von Benevent der Papst zum Geschenk erhalten hatte; aber sicher waren auch noch andere Materialien zugänglich.

Das Ergebnis der Übersetzertätigkeit sind: 1260—1270 die libri naturales, eine Revision der älteren griechisch-lateinischen Übersetzungen; Physica, ebenfalls Revision älterer Übersetzungen. 1260 De caelo et mundo unter Benutzung der Übersetzung des Robert Grosseteste für die ersten 2 Bücher; De generatione et corruptione, wahrscheinlich eine Revision der griech.-lat. Übersetzung des Henricus Aristippus. Um 1260 Metereologica, Buch 1 bis 3 neu übersetzt, Buch 4 Revision des Henricus Aristippus. Vor 1268 De anima, Revision einer älteren Übersetzung; Parva naturalia, Revision einer älteren Übersetzung; Libri metaphysicales, Revision der Metaphysica mediae translationis und Übersetzung des bis dahin unzugänglichen 11. Buches, wahrscheinlich nicht in Nizäa, sondern in Viterbo entstanden. Ungefähr 1260 Ethica nicomachica, leichte Revision der Übersetzung des Robert Grosseteste; Thomas hat sowohl die Arbeit des Robert als die des Wilhelm benutzt. Um 1260 Politica, neue Übersetzung. Rhetorica, neue Übersetzung, um 1270 in die Schulen eingeführt. Die Historica animalium. De partibus animalium, in Theben um 1260.

Kommentare: Ammonius zu Perihermenias, 1268 in Viterbo. Simplicius, Super praedicamenta, 1266 in Viterbo; Super de caelo et mundo, 1271 in Viterbo. Alexander von Aphrodisias, Super de sensu et sensato; Super Metereologica, in Nizäa um 1260. Themistius, Super de anima (obwohl die Echtheit durch kein Manuskript bezeugt ist), wohl 1268. Johannes Philoponus Super librum III de anima, in Viterbo 1268. Proclus, Elementatio theologica, in Viterbo 1268; De fato, De providentia, De malo, 1280 in Korinth; ein Bruchstück aus dem Kommentar zu Timäus; letzter Teil des Kommentars zu Parmenides mit dem im Griechischen fehlenden Schluß. Mathematische Werke des Archimedes, des Eutochius, des Ptolemäus und Heron; das Autogramm der Übersetzung Wilhelms findet sich im Cod. Vat. Ottob. lat. 1850. Galenus, De alimentis. Hippocrates, De prognostica tionibus aegritudinum secundum motum lunae.

Neben diesen Feststellungen her gehen weite Ausführungen über das Verhältnis des hl. Thomas von Aquin zu diesen Übersetzungen oder z. B. über die Benutzung des Proclus im Mittelalter oder auch über die Einschätzung der Arbeiten des Wilhelm bis in die neueste Zeit. Sehr wertvoll ist dabei die Feststellung, daß trotz des ungerechten vernichtenden Urteils des Roger Bacon die Übersetzungen des Wilhelm doch die einzigen von allen benutzten blieben, und zwar in Italien bis ins 15. Jahrhundert und in Deutschland, Paris und Oxford sogar bis in die neuere Zeit.

Rühmend hervorzuheben ist, daß Grabmann, der ein gerütteltes Maß eigener Arbeit in jahrzehntelangem Mühen gerade auf diesem Gebiet geleistet hat, überall, wo es gegeben ist, das Verdienst anderer Forscher freudig anerkennt und durch die Autorität seines Urteils stützt.

Bamberg. A. M. Landgraf.

Adam, August, **Tugend der Freiheit.** Nürnberg, Sebaldus-Verlag, 1947, 294 S. Pp. 10,50 DM.

Das Buch ist aus der Not banger Jahre herausgewachsen und möchte der echten Freiheit den Weg bereiten helfen. Zweifellos wird damit ein Anliegen von größter Bedeutung erörtert, da die vergangenen Jahre nicht bloß zeigten, in welch maßloser Weise die Träger der Macht die Freiheit auszuschalten fähig, sondern auch, wie sehr die Menschen in Gefahr sind, die Freiheit der eigenen Entscheidung in menschenunwürdiger Weise aufzugeben.

Freiheit und Bindung müssen harmonisch ausgeglichen sein. Der Ichtrieb fordert berechtigterweise Freiheit — ebenso wie die anderen Güter des Menschenlebens —, wenn sie auch der Ordnung und Maßhaltung durch das Gesetz bedarf. Dem richtigen Verhältnis zwischen Freiheit und Bindung droht allerdings die größere Gefahr von seiten der Bindungsfaktoren. Diese ist zu allen Zeiten gegeben, vor allem aber heute, angesichts der politischen Entwicklungen und der Mentalität der Menschen. Wie Religion überhaupt die „lebendige Synthese von Autorität und Freiheit" schafft (27), so gilt dies noch mehr vom Christentum. „Mag es allem seit der Aufklärung bis in die neueste Zeit üblichen Phrasentum ins Gesicht schlagen, es ist doch so: erst das Christentum hat der Menschheit die Freiheit des einzelnen in Gewissensfragen gebracht. Und es war fast immer die katholische Kirche, der die gefährliche und undankbare Aufgabe zufiel, diese innerste Freiheit des Glaubens und Denkens wider die Despotie zu verteidigen" (48).

In seinem 3. Kapitel stellt A. den Inhalt der echten Freiheit dar. Sie ist „jene sittliche Haltung, welche aus dem Bewußtsein der persönlichen Selbständigkeit hervorgeht und durch den Glauben an die gnadenvolle Freiheit der erlösten Gotteskinder übernatürlich verfestigt und vollendet wird. Sie wirkt sich in der Freiwilligkeit des Gehorsams ebenso aus wie im tapferen Freimut gegenüber jeder ungerechten Einengung der persönlichen Selbstandsrechte . . ." (98). A. verfolgt dann den Gedanken von der Tugend der Freiheit in der Gehorsamslehre des hl. Thomas, der die Tugend der Freiheit dem Namen nach nicht kennt, und in den ignatianischen Lehren vom Verstandesgehorsam. Er stellt fest, daß in der Folgezeit allmählich ein Gehorsamsbegriff zustandekommt, „der tatsächlich den Vorwurf des Kadavergehorsams nicht immer ganz unberechtigt erscheinen läßt" (117), und zeigt schließlich, wie die Freiheit vor allem in der moraltheologischen Lehre von der Epikie gewürdigt wird, die nach dem Gedanken des hl. Thomas „die Tugend der Gewissensfreiheit" (138) ist, nicht eine Ausnahme vom Gesetz (als welche sie A. vielfach dargestellt findet), sondern die vollkommenste Erfüllung desselben (137). Die Auseinandersetzung um den Probabilismus erscheint im Zusammenhang mit den Tendenzen der absolutistischen Zeit als „der Streit um die christliche Freiheit gegen den Absolutismus" (146). Auch heute ist der an der Freiheitsmündigkeit verzweifelnde und stärkste Anspannung vom Gesetz fordernde Pessimismus abzulehnen und mit den Päpsten die aktive Rolle des Laien in der Kirche hervorzuheben.

Grundlegender als soziale und wirtschaftliche Freiheit ist für die echte Freiheit die Freiheit von der Sünde, die jedoch nicht genügend gewahrt wird, wenn man praktisch über die Furcht vor der Sünde (Hamartiozentrik) in der Lebenshaltung nicht hinauskommt.

Sein Schlußkapitel widmet A. der Erziehung zur Freiheit. Fehler und Mängel der Vergangenheit werden angedeutet, u. a. die Verfälschung der rechten Geisteshaltung durch die Verherrlichung der Macht, und die Notwendigkeit der pädagogischen Harmonie, der feinen Abstimmung von Gehorsam und Freiheit in der Erziehungslehre und Predigtmethode, hervorgehoben. Der Gehorsam darf nicht verabsolutiert werden. „Es gibt niemals einen vollkommenen Gehorsam um des Gehorsams willen, sondern nur um der Liebe willen" (272).

Für das Anliegen des überaus anregenden Buches ist, was die theoretische Umgrenzung der Tugend der Freiheit angeht, von besonderer Bedeutung, was S. 98 f. zum Inhalt der Tugend der Freiheit geschrieben ist. Im Anschluß daran weist A. darauf hin, daß die Tugend der Freiheit stark in den Bereich anderer Tugenden hineinführt, obwohl sie ein durchaus selbständiges Objekt habe Man hätte vielleicht den Wunsch, daß die Tugend der Freiheit gegen diese anderen Tugenden ausdrücklich abgegrenzt und vor allem noch geklärt würde, ob und inwiefern die Liebe zur Freiheit, d. i. zum Zustand der politischen und wirtschaftlichen Freiheit, von der in dem Buche nicht selten gesprochen wird, und die Freiheit als sittliche Haltung, d. i. als formale Vollkommenheit, die jeder guten Handlung und jeder Tugend eignen muß und die in der Freiheit der Kinder Gottes ganz besonders aufleuchtet, ein und der-

selben Tugend der Freiheit zuzuordnen sind. — S. 117 ff. stellt A. einen gewissen Gegensatz zwischen der Gehorsamsauffassung eines Thomas v. A. und Ignatius v. L. einerseits und der von bedeutenden Moralisten der Folgezeit anderseits fest, die in der praktischen, kasuistischen Erläuterung den Gehorsam auf Kosten der Freiheit überdehnten und seinen Wert geradezu verabsolutierten. Die hierfür aus dem hl. Alphons und seinen Gewährsmännern angeführten Stellen scheinen jedoch nicht mehr zu besagen, als daß im Zweifel über die Erlaubtheit eines Gesetzes die Präsumtion für den Gesetzgeber spricht. Damit ist weder der Wert des Gehorsams verabsolutiert noch einem „blinden Gehorsam" im üblen Sinn des Wortes Raum gegeben, zumal da Alph. durch diese Präsumtion das Recht und die Pflicht des Untergebenen, seinen Zweifel nach Möglichkeit wirklich zu lösen, nicht in Abrede stellt und die gen. Präsumtion bei allen vertreten sieht, ohne daß dieses Recht geschmälert werden soll, nämlich wie Alph. sagt, „praecisa questione, an subditus de honestate rei praeceptae teneatur vel non prius inquirere ab aliis rei veritatem" (Theol. Mor. I, 100). Wenn der hl. Thomas (De ver. q. 17, a. 5, ad 4) schreibt, daß der Untergebene — im Widerstreit zwischen dem eigenen Gewissen und dem Befehl des Oberen — zwar nicht über die Vorschrift des Vorgesetzten, aber über die Erfüllung derselben zu urteilen habe, weil jeder seine Handlungen nach seinem Wissen prüfen müsse, und wenn er dem Gewissensurteil, auch dem irrigen, den Vorzug vor dem Befehl des Oberen gibt, so räumt er damit dem bereits gebildeten Gewissensurteil den Vorrang vor dem anderslautenden Befehl ein. Ob aber der Mensch im Zweifel über die Erlaubtheit des Gebotenen sich zur Bildung seines Gewissensurteils nicht auch, ja in erster Linie durch das Urteil des Vorgesetzten, der über die Vorschrift zu urteilen hat, bestimmen lassen muß, berührt Thom. nicht, und ob für diesen Fall der Gedanke, den Thomas absolut bejaht, daß nämlich der Untergebene nicht über die Vorschrift des Vorgesetzten zu urteilen hat, doch sehr von Bedeutung ist, nämlich zur Schaffung der Präsumtion pro superiore, muß wohl nicht so unbedingt verneint werden, wie dies bei A. hier der Fall zu sein scheint, im Gegenteil: Ist doch auch nach Thom. der Henker nur bei offenkundigem Justizmord zur Gehorsamsverweigerung gehalten: „Minister iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; alias excusarentur carnifices, qui martyres occiderunt; si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium exhibet" (S. Th. 2. 2, q. 64, a. 6, ad 3). — Einen gewissen Widerspruch scheint es zu enthalten, wenn A. S. 141 schreibt: „Wenn in der Metternichzeit durch Papst Gregor XVI . . . auch die Gewissensfreiheit als ‚absurde und irrige Meinung oder besser Fieberwahn' verworfen wurde, so war das sicher aus der Nervosität erklärlich, die sich im Kampf gegen die Carbonari allmählich an der Kurie angesammelt hatte", und wenn er von derselben Verurteilung S. 239 schreibt: „Die Gewissensfreiheit, die der Papst . . . als eine ‚törichte und irrige Meinung oder besser Wahnwitz' verurteilt, ist jene uferlose Zügellosigkeit, die kein Maß und keine Ordnung dulden will und jede objektive Wahrheit leugnet."

Bei dem etwas herben Urteil über die „Bravourstückchen" des Gehorsams (270) wird die Gefahr eines falschen Unterwürfigkeitskultes hervorgehoben. Ob diese Gefahr von solchen Bewährungen her sehr zu fürchten ist, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls können ähnliche „Übungen" (= Aszese) nicht nur demütig ausgeführt, sondern auch weise, d. h. gerade mit Rücksicht auf die letzte Vollendung der Persönlichkeit, die aus Freiheit und höchster Selbständigkeit heraus die volle Freiheit von innerer Fesselung durch die Eigenliebe erstrebt, geboten werden. — Die Formulierung: „Der Gehorsam ist niemals Selbstzweck" (265) erscheint mißverständlich; denn der sittlich wertvolle Gehorsam mit seinem eigenen, in sich selbst guten Objekt, ist doch eine in sich selbst wertvolle sittliche Haltung, die deshalb den Menschen aus sich selbst gut macht. Er ist nicht nur ein Mittel, das seine Güte und damit seine sittliche Zweckmäßigkeit restlos anderswoher ableiten muß. Sicherlich ist der sittliche Gehorsam nicht Selbstzweck wie die Gottesliebe; aber unter solcher Rücksicht sind auch Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit usw. nicht Selbstzweck, denn ohne die Liebe ist alles wertlos. — Sehr zu unterstreichen ist mit A., daß die Vollkommenheit nicht am Verbrauch von Energie zur Überwindung der inneren Widerstände zu messen ist, sondern letzten Endes an der Intensität der Liebe zum Guten (Gott), die aber beim Menschen sich nun gerade darin zeigt, daß er das „Schwerste" mit „Leichtigkeit" vollbringt, wie es Christus (Jo 15, 13) nahelegt.

Bamberg. Josef Schneider.

Elfers, Heinrich, Reich Gottes einst und jetzt. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1948, 376 S., 6,80 DM.

Das Buch ist aus der Praxis entstanden, es enthält in systematischer Anordnung Gedanken, die erstmalig in Predigten und Vorträgen behandelt worden waren (S. 7). Als Thema gibt der Verf. in der Einleitung (S. 12) das Herrenwort Mt 6, 33 an: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugegeben werden." Inhalt und Aufbau des Buches schließen sich an diesen Aufruf Jesu an.

Dementsprechend wird zunächst Sinn und Bedeutung des Herrenwortes aus der Situation heraus klargestellt, in die es seiner Zeit hineingesprochen wurde. Die bibeltheologische Erörterung der ersten beiden Kapitel hebt die Hauptpunkte der Reich-Gottes-Idee im AT (I) und der Reich-Gottes-Botschaft Jesu (II) heraus. Die Entwicklung der Idee wird in ihren Hauptstationen durch die Geschichte Israels verfolgt, zugleich werden ihre Entartungserscheinungen in Vorstellung und Praxis deutlich markiert. Danach wird der wesentliche Inhalt der Reich-Gottes-Botschaft Jesu skizziert und an Hand von fünf Einzelthemen entfaltet.

Das Reich Gottes ist übernatürlich, „es behält auch auf der Welt seinen überirdischen Charakter" (S. 34), ist eine geistig-religiöse Größe, trägt religiös-sittliches Gepräge, verlangt die „Durchsetzung der Ordnung Gottes" in allen Bezirken der Schöpfung (S. 30—41). Seine „Unerbittlichkeit und Vordringlichkeit" vor allen diesseitigen Ansprüchen ergibt sich daraus (S. 41—46). Das Reich als gegenwärtige und gleichzeitig zukünftige Größe wird präzis gegeneinander ausgewogen und in den praktischen Folgerungen für den vorläufigen Äon aufgezeigt (S. 46—51). Die sittlichen Forderungen der Bergpredigt als Gesinnungsethik der Reich-Gottes-Bürger (S. 51—65) und eine Ausführung über den „Leidenscharakter des Reiches Gottes" (S. 65—85) beschließen den ersten, grundlegenden Teil des Buches.

Als Überleitung zum zweiten, praktischen Teil ist Kap. III: „Das Reich Gottes in der Vergangenheit" (S. 85—96) eingeschoben. Es enthält einen „groben Abriß der Geschichte des Reiches Gottes in unserm Vaterland" (S. 13) und will das Begreifen der Gegenwartssituation erleichtern sowie die Forderungen, die vom Reich Gottes an uns in dieser Lage gestellt werden, vorbereiten.

Die Gedankenfülle der zweiten Buchhälfte, die den Anspruch des Reiches Gottes an uns heute entfaltet, läßt sich im Rahmen dieser Besprechung nur andeuten. Eine Vorstellung von der Gegenwartsnähe und Reichhaltigkeit der Ausführungen vermittelt schon ein Blick in das detaillierte Register am Buchschluß. Die wissenschaftliche Gründlichkeit des ersten Teiles wird im zweiten durch eine zeitnahe und zeitverstehende Schau auf das Leben glücklich ergänzt. Hier werden die Forderungen des Reiches Gottes unmittelbar als Maßstäbe an die Probleme unserer augenblicklichen Existenz angelegt, der Alltag unserer Not wird unter die Sonne der göttlichen Offenbarung gestellt, unsere Ausweglosigkeit orientiert an den ewig gültigen Werten der göttlichen Ordnung. Als besonderer Vorzug ist an diesen Ausführungen hervorzuheben, daß sie stets die einzelnen Fragen ganz konkret anfassen und die Lösungen nicht bloß in allgemeinen Maximen gegeben werden. Dazu verhilft vor allem die lebendige Übersetzung grundlegender Begriffe wie Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Innerlichkeit, Heiligkeit, Liebe, Ehrfurcht u. a.

„Die Darlegungen dieses Buches wollen ein materialer Beitrag zur Verkündigung des Wortes Gottes in der Gegenwart sein" (S. 7); Stoff und Anregung zu zeitgemäßen Themen der Verkündigung sind reichlich in ihm vorhanden. Darüber hinaus beantwortet es viele aktuelle Fragen der heutigen Seelsorge; einige Stichworte seien als Beispiele angeführt: Frömmigkeit und Frömmigkeitsübungen, Weltfreudigkeit und Weltentsagung, Beichtstuhlpraxis, Kasuistik, Liturgische Bewegung, Jugendseelsorge, Erziehung zur Ehrfurcht, Bekenntnisschule u. a. m.

Die sprachliche Gestaltung ist gediegen und klar. Ab und zu stößt man auf gedankliche Wiederholungen, die offenbar in der Entstehung des Buches begründet sind.

Fulda. E. Schick

Die Kathedrale, Blätter zum Wiederaufbau der deutschen Dome. und Kirchen. Erste bis dritte Folge, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1947 und 1948, das Heft zu 32 S. à 2,— DM.

Die vorliegenden Hefte sind Planung und Werk eines Kreises verantwortungsbewußter Persönlichkeiten, die im westfälisch-rheinischen Raum, dessen Kirchenbauten im letzten Krieg besonders schwer getroffen wurden, dieses Unternehmen ins Leben gerufen haben. Von der Überzeugung ausgehend, daß den Zerstörungen an heiliger Stätte eine schlimmere in den Seelen vorausgegangen ist, will die „Kathedrale" dem vielerorts notwendig gewordenen „Dombau in Stein" durch einen „Dombau im Geiste" eine letzte Fundierung und Sicherheit verleihen. Nicht Denkmalspflege ist das erste Anliegen dieser Schriften, sondern die Erweckung jener religiösen Ehrfurcht, welche die „steingewordenen Gebete" der zerstörten Dome einst entstehen ließ.

Das erste Heft legt Ziele und Wege dar. Gertrud von le Fort kleidet sie in einem Hymnus voll Wucht und Weite in die Worte: „Sammle keine Steine, sammle deinen Geist!" Der folgende Aufsatz über den „Dombau im Geist" fordert für den materiellen Wiederaufbau der Kirchen die geistige Wiederaufrichtung des Kirchenvolkes. Wir erfahren sodann von dem Schicksal der am meisten beschädigten „drei Dome des deutschen Westens" und erhalten aus der berufenen Feder von Joseph Pascher eine tiefe Begründung für die Verpflichtung zum Wiederaufbau der aus schweren Wunden blutenden Kathedralen: Die Bischofskirche ist Opferstätte des Oberhirten, dieser aber „das geborene Haupt jeder Eucharistiefeier seines Sprengels". Was wir sodann über die sorgsame und vorsichtige Bergung der Trümmer und das Ringen um den Wiederaufbau in Münster hören, zeigt die Größe der Anstrengungen, aber auch die Grenzen, die allem mutigen Zugreifen noch gesetzt sind.

An die überwiegend programmatischen Weisungen des ersten Heftes schließen sich im zweiten vornehmlich Berichte über den Fortgang der Aufbauarbeiten. Packend ist die Schilderung von W. Bader über die Katastrophe und die sich anbahnende Rettung des Domes zu Xanten. Maßgebende Persönlichkeiten geben Einblick in die Schäden und die Schwierigkeiten in M.-Gladbach, Köln, Paderborn, Münster und dessen Hinterland. Praktische Hinweise für die Errichtung von Notkirchen vermittelt H. Spaemann. Das eindrucksvolle Gesamtbild wird durch Angaben des Chronisten abgerundet. Paul Claudel fand herrliche Worte zum Inhalt dieses Heftes.

Die dritte Folge bringt an erster Stelle einen umfangreichen und auf weitem Wissen fußenden Aufsatz von K. O. Jatho über „Größe und Tragik des Kölner Domes 1248—1948". Der Domausbau des 19. Jahrhunderts wird einer düsteren Bewertung unterzogen. E. Lammers behandelt die Aufgaben der Kunst im Dienste des Heiligtums. W. Tack gibt eine eingehende Darstellung der Geschichte und der Katastrophe der Paderborner Bischofskirche, E. Henze zeigt aufschlußreiche Zusammenhänge für die Neuausmalung des Domes zu Münster. Das dritte Heft läßt erkennen, wie hoch die Schwierigkeiten im Jahre 1948 sich getürmt haben, wie oft die Existenz des noch Geretteten weiterhin in Frage steht.

Zwei Momente bringen die bisher erschienenen Hefte eindringlich zum Bewußtsein: das überall spürbare Anliegen, allem materiellen Bauen ein letztes Fundament in jenem Grund zu geben, der gelegt ist in Christus Jesus (vgl. 1 Kor 3, 11), und die sorgsame Behutsamkeit bei der Rettungsarbeit auf dem Trümmerfeld. Man wird vielleicht nicht jeder Bewertung und Beurteilung beipflichten, aber die bisher ausgesprochenen Anliegen und Anregungen sind so bedeutsam und dringlich, daß deren Geltung weit über die von der Zerstörung betroffenen Gebiete hinausreicht. Sehr eindrucksvoll sind ferner die Bilder in Großformat.

Eichstätt i. Bay. Andreas Bauch.

MITTEILUNGEN

Kanonistischer Totenkranz

In den letzten Jahren haben sich die Reihen der deutschen Kanonistik in starkem Ausmaß gelichtet. Unter Einbeziehung der deutschen Kanonisten an ausländischen Hochschulen zählen wir nicht weniger als elf Professoren und zwei um die kirchliche Rechtsgeschichte hochverdiente Benediktineräbte, die in den letzten acht Jahren in die ewige Heimat abberufen worden sind. Es soll versucht werden, in gebotener Kürze Lebensweg und Lebenswerk der Verewigten zu zeichnen.

Am 29. 8. 41 starb in Rom Bertrand Kurtscheid O. F. M., Lektor des kanonischen Rechts an der Ordenshochschule in Paderborn (1908—1922) und am Collegium Antonianum (1922—1941), dessen Rektor er in den Jahren 1933/36 war. Von 1931 bis zu seinem Tode bekleidete er gleichzeitig die im Zuge der Studienreform neu geschaffene Professur für kirchliche Rechtsgeschichte am Päpstlichen Institut beider Rechte (Apollinare). Hohe Ordensämter und die Tätigkeit als Konsultor der Sakramenten- und der Studienkongregation ließen den Gelehrten — außer seiner theologischen Dissertation: Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung (1912) — nicht zu größeren Forschungen kommen; um so bedeutender wurde die Tätigkeit des Lehrers. Kurz vor seinem Tode erschien als Frucht der Vorlesungstätigkeit der erste Band der Historia Iuris Canonici (Rom 1941), in der die kirchliche Rechtsgeschichte bis auf die Zeit Gratians dargeboten wird; sie ist das erste größere Werk dieser Art. Die kleinere Schrift: De Methodologia historico-iuridica (Rom 1941) gibt eine gute Anleitung zur Handhabung der kirchenrechtlichen Methode.

In seiner Geburtsstadt Landstuhl starb am 23. 10. 1941 der päpstliche Hausprälat Franz Gillmann. Von der Theologischen Fakultät München promoviert (1898) und habilitiert (1903), wurde er als ao. Professor an die Theologische Fakultät Würzburg berufen, 1911 zum Ordinarius befördert und nach dreißigjähriger Lehrtätigkeit emeritiert (1934). Sein gelehrtes Schaffen galt der kirchlichen Rechtsgeschichte, so schon die ersten Schriften: Die Resignation der Benefizien (1901) und Das Institut der Chorbischöfe im Orient (1903). Sein besonderes Forschungsgebiet wurde die Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechtes im 12. und 13. Jahrhundert. Hierüber wie über andere rechtsgeschichtliche Fragen hat er in zahlreichen Einzeluntersuchungen, die namentlich im Archiv für katholisches Kirchenrecht und z. T. als Sonderdrucke erschienen sind, Hervorragendes geleistet, und dies mit einer Akribie, die es verständlich macht, daß er nicht zu größeren zusammenfassenden Darstellungen gelangt ist, zu denen er kraft seiner besonderen Sachkunde berufen gewesen wäre. Er nahm seine Schüler in strenge Zucht und gab den letzten Pfennig den Armen.

Am 12. 11. 1941 starb Julius Krieg, päpstlicher Hausprälat und o. Professor des Kirchenrechts an der Phil.-Theol. Hochschule in Regensburg. In Würzburg zum Dr. iur. utr. (1908) sowie zum Dr. theol. (1912) promoviert und 1916 für Kirchenrecht habilitiert, wurde er 1917 als ao. Professor nach Regensburg berufen und dort 1926 zum o. Professor ernannt. Er wirkte hier bis zu seinem Tode und war nebenamtlich auch in der kirchlichen Gerichtspraxis tätig. Wenngleich er sich mehrfach Fragen des geltenden Rechtes gewidmet hat, lag das Schwergewicht seiner wissenschaftlichen Tätigkeit auf dem Gebiete der kirchlichen Rechtsgeschichte. Seine wichtigeren Werke sind: Der Kampf der Bischöfe gegen die Archidiakone im Bistum Würzburg (1914) und Die Landkapitel im Bistum Würzburg bis zum Ende des 14. Jahrhunderts (1916), später fortgesetzt bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (ZRG, kan. Abt. 7 [1917] 97—135 und zum Buch erweitert, Stuttgart 1923).

In Berlin-Hermsdorf starb am 27. 2. 1942 der päpstliche Hausprälat Franz Triebs, em. o. Professor der Theol. Fakultät Breslau und Offizial des Bistums Berlin. Der mit dem Doktorhut in der Theologie (Münster 1888), in der Philosophie (Bonn 1897) und in der Rechtswissenschaft (Göttingen 1909) ausgezeichnete Gelehrte kam erst auf Umwegen zur akademischen Laufbahn. Er habilitierte sich 1902 in Breslau, wurde hier 1905 ao., 1910 o. Professor des Kirchenrechtes und nach 25jähriger Lehrtätigkeit 1930 emeritiert. Auf Einladung des ersten Bischofs von Berlin siedelte er über in die Reichshauptstadt, um als Offizial das Konsistorium des neu errichteten Bistums Berlin aufzubauen. Ungeachtet einer immer bedrohlicher werdenden Augenschwäche, die schließlich zur Erblindung führte, konnte er sein großes Werk: Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit

dem deutschen staatlichen Recht (Breslau 1925—1932) glücklich vollenden. In diesem Lebenswerk wie in früheren Schriften und Aufsätzen zeigt Triebs seine hohe Befähigung zur juristischen Durchdringung eines schwierigen Stoffes; scharfes begriffliches Denken, das sich am römischen Recht geformt und gebildet hatte, und die Intuition eines fühlenden Juristen waren ihm in gleicher Weise eigen.

Am 27. 7. 1942 verschied in Wien P. Konstantin von Hohenlohe O.S.B., ein Sproß des hohen Adels (Prinz zu Hohenlohe-Schillingsfürst), der nach Aufgabe seiner Offiziers- und Beamtenlaufbahn in den Benediktinerorden eingetreten war (1896). Er wurde Professor des römischen Rechtes am Collegium Anselmianum, kam 1915 als Professor des Kirchenrechtes nach Seckau und bestieg 1918 als Nachfolger Eichmanns die kirchenrechtliche Lehrkanzel in Wien. Die Eigenart seiner wissenschaftlichen Arbeiten spiegelt sich in der Wahl der Themen: Gründe der Schadenersatzpflicht nach Recht und Moral (1913), Beiträge zum Einfluß des kanonischen Rechtes auf das Straf- und Prozeßrecht (1918), Papstrecht und weltliches Recht (1925), Grundlegende Fragen des Kirchenrechts (1931), Das Kirchenrecht der Lex Baiuvariorum (1932), Einfluß des Christentums auf das Corpus Iuris Civilis (1937). Tief überzeugt von der Sendung des kanonischen Rechtes für die weltliche Rechtsgestaltung, suchte von Hohenlohe diesen Einfluß historisch aufzuzeigen, allerdings in methodisch unzulänglicher Weise, die der Kritik nicht standhielt. Sein Anliegen bleibt eine bedeutsame Aufgabe der Kanonistik.

Mit dem am 22. 10. 1942 verstorbenen Johannes Baptist Sägmüller hat die deutsche Kirchenrechtswissenschaft einen ihrer bedeutendsten Schriftsteller verloren. Seine wissenschaftliche Tätigkeit vollzog sich ganz in Tübingen und trägt deutlich den Stempel der Tübinger Schule. Von der Phil. Fakultät 1890 promoviert, wurde ihm 1893 der Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte übertragen, den er 1896 mit dem für Kirchenrecht in der Theol. Fakultät vertauschte. Er saß auf diesem Lehrstuhl bis zu seiner Emeritierung (1926) und blieb auch danach eifrig bei der wissenschaftlichen Arbeit. Sein reiches Schrifttum, das ihn als zünftigen Historiker ausweist, beschäftigt sich vornehmlich mit Fragen des Papsttums und des Verhältnisses von Kirche und Staat; er lieferte außerdem wertvolle historische Untersuchungen zu Fragen des kirchlichen Verwaltungsrechtes, Weithin bekannt machte er sich durch sein Lehrbuch des Kirchenrechts, das in drei Auflagen (1904, 1909, 1914) erschienen und dessen vierte, auf Grund des CIC vollständig umgearbeitete Auflage (1925 ff.) leider nur bis zu c. 328 gediehen ist. Das Lehrbuch gibt zu jedem Rechtsinstitut einen vortrefflichen Überblick und zeichnet sich aus durch eine Fülle von Literaturangaben, die für die neuere Zeit Anspruch auf Vollständigkeit erheben dürfen. Hierin bleibt dem Lehrbuch ein Wert, der so bald nicht überboten werden kann.

Der am 19. 7. 1943 in Bonn verstorbene apl. Professor der Jur. Fakultät Köln Joseph Lammeyer hat, ausgestattet mit dem theol., jur. und phil. Doktorhut, erst 1922 als 52jähriger die akademische Laufbahn beschritten, um sich eine neue Lebensaufgabe zu geben. Neben einer einzigen kirchenrechtlichen Monographie: Die juristischen Personen der katholischen Kirche, historisch und dogmatisch gewürdigt (1929), lieferte er verschiedene Beiträge zum Lexikon für Theologie und Kirche und zum Staatslexikon. Als Mitarbeiter der Kölnischen Volkszeitung verstand er es, aktuelle Fragen des Kirchenrechts in flüssigem Stil darzubieten, und hat das Verdienst, das kirchenrechtliche Schrifttum durch anregende Berichte und Rezensionen in weiteren Kreisen bekannt gemacht zu haben.

Nach einjährigem schweren Krankenlager verschied in seiner sauerländischen Heimat Gerlingen am 3. 11. 1943 Franz Egon Schneider. Nach der Promotion zum Dr. theol. und Dr. iur. utr. begann er seine akademische Lehrtätigkeit in Freiburg i. Br. (1912), zog 1914 als Divisionspfarrer ins Feld, wurde 1918 Professor des Kirchenrechts an der Paderborner Akademie, folgte 1921 einem ehrenvollen Ruf als Auditor der Römischen Rota in die Ewige Stadt, tauschte aber bald diese Tätigkeit mit der des akademischen Lehrers in Paderborn und wurde 1931 nach Münster berufen auf den o. Lehrstuhl für Kirchenrecht in der Kath.-Theol. Fakultät, der er von 1934 bis zu seinem Tode als Dekan vorstand. Seine Forschungen über die Entwicklung der Römischen Rota, die er in seinem Buch: Die Römische Rota, Bd. I: Verfassung (Paderborn 1914) sowie in späteren Abhandlungen: Über den Ursprung und die Bedeutung des Namens Rota als Bezeichnung für den obersten päpstlichen Gerichtshof (Röm. Qschr. 1933) und Der deutsche Rotaauditor Jakob Emerix und die Jurisdiktion der Römischen Rota (Eichmann-Festschrift 1941) niedergelegt hat, sind grundlegend und haben das Verdienst, eine auf solidem Quellenmaterial aufbauende Klärung des Entwicklungsganges gegeben und den entscheidenden Wendepunkt der Rota-Verfassung in dem Übergang von der delegierten zur ordentlichen Gewalt herausgearbeitet zu haben. Außerdem widmete er sich Fragen des Konkordats- und Partikularrechtes und war viele Jahre als Untersuchungs- und Synodalrichter tätig. Er verfügte über eine wohlabwägende, dem kanonischen Billigkeitsdenken zugewandte Urteilskraft.

Mit Franz Gescher, der im Januar 1945 Breslau verlassen mußte und am 15. 10. 1945 in Bad Kudowa gestorben ist, hat die rheinische Kirchenrechtsgeschichte einen hochverdienten Forscher verloren. Nach dem Weltkrieg 1914/18, den er als Feldgeistlicher mitgemacht hatte, promovierte er in Freiburg i. Br. zum Dr. theol. (1919), in Köln zum Dr. iur. (1922) und habilitierte sich hier 1923. Nach mehrjähriger Lehrtätigkeit an der Kölner Juristenfakultät zum ao. Professor ernannt, wurde er 1930 Nachfolger von Triebs in Breslau. Fern der rheinischen Heimat blieb er dennoch seinen Forschungsaufgaben treu. Neben dem Erstlingswerk: Der kölnische Dekanat und Archidiakonat in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung (1919) und den ungedruckt gebliebenen Schriften: Geschichte und Recht der kölnischen Diözesansynoden (1922) und Die bischöflichen Offiziale in Frankreich und Deutschland (1923) hat er in zahlreichen Aufsätzen, die zumeist in der ZGR, kan. Abt., niedergelegt sind, die verfassungsgeschichtlichen Probleme des Erzbistums aufgehellt. Mit seiner Forschergabe verband er ein gesuchtes rednerisches Talent.

Am 26. 4. 1946 verschied auf Schloß Fürstenried in München Geheimrat Eduard Eichmann. In München mit der Schrift: Der recursus ab abusu nach deutschem Recht (1903) zum Dr. iur. utr. promoviert, wurde er als ao. Professor nach Prag berufen, legte von hier aus der Freiburger Theol. Fakultät die Dissertation: Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters vor (1909), kam 1913 als Nachfolger R. v. Scherers nach Wien, um 1918 einem Rufe an die Universität München zu folgen. 1927 wurde er o. Mitglied der phil.-hist. Abt. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1929/30 bekleidete er das Amt des Rector Magnificus der Universität und ließ sich 1937 emeritieren. Nach Wiedererstehen der 1939 geschlossenen Theol. Fakultät hielt er im WS 1945/46 nochmals die kirchenrechtliche Vorlesung. Das gelehrte Schaffen Eichmanns war in gleich starker Weise der kirchlichen Rechtsgeschichte wie der Rechtsdogmatik verbunden. Die Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche, die den jungen Gelehrten in ihren Bann zogen und den gereiften Forscher nicht losließen, weckten in ihm eine besondere Liebe zur Erforschung der abendländischen Herrscherweihe. Vorbereitet durch zahlreiche Einzeluntersuchungen, vor allem durch die wegweisende Akademieabhandlung: Königs- und Bischofsweihe (1928), konnte Eichmann als Siebzigjähriger in zwei prachtvollen Bänden eine Darstellung der Kaiserkrönung im Abendland (1942) geben, die er selbst als seine Lebensarbeit bezeichnet hat. Als Gegenstück dazu wollte er uns mit einer Geschichte der Papstkrönung beschenken; das Manuskript dazu ist zu einem guten Teil vollendet. Mit dem Erscheinen des CIC wandte sich Eichmann der rechtsdogmatischen Forschung zu. Genialen Blickes erkannte er die große Stunde, die nunmehr für das Wiedererstehen einer Kirchenrechtssystematik gekommen war. Er brach mit der bisherigen Methode des kirchenrechtlichen Unterrichts, die Rechtsgeschichte und Rechtsdogmatik ineinander mengte, trennte die beiden Disziplinen und trug fortan neben den rechtsdogmatischen Vorlesungen die kirchliche Rechts- und Verfassungsgeschichte in einer eigenen vierstündigen Vorlesung vor. In monographischer Darstellung behandelte er das Strafrecht (1920) und das Prozeßrecht (1921) und gab bald darauf sein Lehrbuch des Kirchenrechtes heraus, das zunächst in einem Bande, später in zwei Bänden, ständig erweitert und vertieft, in vier Auflagen (1923, 1926, 1929, 1933) erschienen ist. Das Lehrbuch und das Prozeßrecht wurden ins Spanische übersetzt. Um die Görresgesellschaft machte er sich verdient als Vizepräsident, Sektionsvorsitzer und Mitherausgeber der von der rechts- und staatswissenschaftlichen Sektion veranstalteten Schriftenreihe. Zu seinem 70. Geburtstage wurde er mit einer Festschrift geehrt; er gehört zu den großen Gestalten der deutschen Gelehrtentradition.

Unweit der Grabstätte Eichmanns ruht der am 22. 9. 1948 verstorbene Eichmann-Schüler Erwin Roderich von Kienitz. In München zum Dr. theol. (1930) und in Freiburg i. Br. zum Dr. iur. utr. promoviert (1931), habilitierte er sich in München für Kirchenrecht (1933); allein die akademische Laufbahn wurde ihm aus politischen Gründen gesperrt. Als Domvikar und seit 1944 als Domkapitular am Erzbischöflichen Konsistorium tätig, wurde er 1946 Honorarprofessor in der Theologischen Fakultät und übernahm an

dem 1947 errichteten Kanonistischen Institut die Vorlesungen über Staat und Kirche. Eine stattliche Reihe selbständiger Werke: Generalvikar und Offizial auf Grund des CIC (1931), Klageinhalt und Klageänderung (1932), Der kirchliche Weiheprozeß (1934), Die Gestalt der Kirche (1937), Christliche Ehe (1938), Augustinus, Genius des Abendlandes (1948) und eine reiche Fülle an Aufsätzen, die sich nicht allein mit kirchenrechtlichen, sondern ebenso mit theologischen, philosophischen und geschichtswissenschaftlichen Fragen befaßten, weisen auf eine seltene Begabung und umfassende Bildung hin. Daß der Verewigte diese gewaltige Leistung in einem nicht ganz 42 Jahre währenden Leben vollbrachte und dazu noch sechs Jahre durch ein staatliches Schreibverbot behindert war, machen es deutlich, daß das Wort ihm leicht in die Feder floß. Sein flüssiger Stil erinnert an die Gewandtheit französischer Sprachkunst.

Endlich muß noch des Hinscheidens zweier Äbte gedacht werden. Am 2. 9. 1946 starb nach schwerem Leiden Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. Sein Studienweg führte ihn von Maria Laach nach Beuron, Rom, Maredsous und schließlich nach Bonn, wo er in Ulrich Stutz seinen Lehrmeister in der kirchlichen Rechtsgeschichte fand. Seine wichtigeren Schriften sind: Das Pactum des hl. Fructuosus von Praga (1907), Studien zur benediktinischen Ordensprofeß (1912) und vor allem die tiefgründige Arbeit: Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie (1913). Seit 1913 Abt, setzte er seine ganze Kraft für die ihm anvertraute Gemeinschaft ein und wußte Maria Laach zu einem geistigen Mittelpunkt zu machen. In zahlreichen Aufsätzen widmete er sich Fragen der Liturgie, der Ordensgeschichte und der Kunst. Die Juristische Fakultät Bonn verlieh ihm honoris causa den Doktor der Rechte.

Abtpräses Raphael Molitor, der am 15. 10. 1948 in seinem Mutterkloster Beuron verschieden ist, widmete sich nach seinen phil.-theol. Studien in Beuron zwei Jahre am Collegium Anselmianum dem Studium des Kirchenrechtes und war anschließend Lektor für Dogmatik, Kirchenrecht und Moral in Beuron (1898—1905). Erzabt Wolter ernannte ihn 1905 zum Prior und 1906 zum ersten Abt von Gerleve. Seit 1917 leitete er die Geschäfte des Erzabtes und wurde nach dem Übergang von dem Erzabts- zum Präses-System im Jahre 1936 erster Abtpräses der Beuroner Kongregation. Er trug schwer an seiner Verantwortung für die Kongregation und die ihm anvertraute Abtei, zumal nach deren Aufhebung im Jahre 1941. Als kirchenrechtlicher Schriftsteller machte er sich bekannt durch die Religiosi iuris capita selecta (1909) und begründete sich einen Ruf als Rechtsgeschichtler in den drei gewichtigen Bänden: Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände (1928 ff.). In seiner letzten Schrift: Orden und Kloster als kirchliche Persona moralis (1939) legte er, durch Fragen der Steuerpraxis veranlaßt, den kirchlichen Charakter der klösterlichen Verbände dar. Die Theologische Fakultät Münster ehrte den gelehrten Abt 1931 mit der Verleihung des Doktors der Theologie und bekannte sich damit zugleich zu dem von Abt Raphael in die westfälische Erde gelegten Reise benediktinischen Mönchtums.

München. Klaus Mörsdorf.

Odo Casel †

Am 28. März 1948 verschied zu Herstelle, wo er seit 1922 als geistlicher Vater der Benediktinerinnen-Abtei vom Heiligen Kreuz lebte, P. DDr. Odo Casel, Benediktinermönch von Maria Laach. Mit ihm verloren diese Abtei und die theologische Wissenschaft den bedeutendsten Gelehrten im Geiste des benediktinisch-liturgischen und liturgiewissenschaftlichen Erneuerungswerkes, dessen Erwecker und Führer in unserem Jahrhundert der im Tode kurz vorangegangene Abt Ildefons Herwegen war. Wenn von einer Maria-Laacher Theologie geredet wird, so muß C. als das wissenschaftliche Haupt dieser Schule gelten. An seinen Namen wird die sog. Mysterientheologie geknüpft bleiben.

Wie alle große, in Neuland vorstoßende Wissenschaft, so war auch C.s Erforschung der altkirchlichen Liturgie und Theologie mehr als reine Wissenschaft; es war Wissenschaft und zugleich Weisheit in jener zeugungskräftigen Spannung, die das Vermächtnis der antiken Philosophie und altchristlichen Theologie an das Abendland und seine Wissenschaft geworden und geblieben ist. Auch hierin dachte C. wie ein antiker Mensch, wie überhaupt in C. antikes Mensch- und Christsein als lebendige Gegenwart geradezu auferstanden war. Darum hat er griechische Ausdrücke, wie z. B. Pneuma, Agape, Gnosis, einfach stehen lassen und sie nicht ins Deutsche übersetzen mögen aus Furcht, ihren von ihm wieder erspürten antiken Bildgehalt durch das moderne Wort zu verwässern und zu verfälschen. Er kam von der klassischen Philologie her mit einer Dissertation De philosophorum Graecorum silentio mystico (1919); und ihm wurde gegeben, in den Bereich der sog. höheren Philologie aufzusteigen. Seine begriffsgeschichtlichen Forschungen, vollzogen an Wörtern wie mysterium, sacramentum, eucharistia, memoria, actio, effectus, repraesentatio, traditio, pneuma, agape, gnosis, wurden ausgerichtet auf die „Gottesweisheit im Mysterium" (1 Kor 2, 7), diese aber nun doch nicht als lehrhafte Schulweisheit verstanden, sondern als im Kultsymbol bildhaft wirkliche und im Kultakt tathaft zu verwirklichende Kultweisheit. Das ist wohl der Sinn seiner Abhandlung „Glaube, Gnosis, Mysterium" (Jahrb. f. Liturgiew. 15 [1941]).

Zu diesem Ende deckte C. den Begriffswandel auf, den der Grundbegriff „Mysterium" und mit ihm auch sein Begriffsfeld durch das moderne Denken erlitten hätten; die neuzeitliche Wende vom Objekt zum Subjekt sei an der christlichen Kultfrömmigkeit nicht vorübergegangen und habe den antiken, bild- und tathaften Begriff des Kultmysteriums sich abschleifen machen zur modernabstrakten Idee von Lehrmysterien. Und so wurde der liturgie- und religionsgeschichtlichen Forschung die höhere Aufgabe zuteil, den Kultwörtern ihren ursprünglichen Vollgehalt an bild- und tathafter Wirklichkeit zurückzugewinnen. Nach C. bedeutete das Mysterium dem antiken Menschen und Christen reale Gegenwart des Heilsgeschehens durch dessen objektive Gegenwärtigsetzung unter dem Schleier der Symbole: Mysterium hieß und muß wieder heißen „Mysteriengegenwart".

Die wissenschaftliche Begründung, den Überlieferungsbeweis für diese „Mysterienlehre" hat C. in den Abhandlungen zu erbringen sich bemüht, die er in dem von ihm seit 1921 herausgegebenen „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" veröffentlichte (vor allem: Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, 1926; Mysteriengegenwart, 1928; Neue Zeugnisse für das Kultmysterium, 1935; Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, 1938). Auch wer den Leitgedanken C.s ganz oder teilweise ablehnt und der Ansicht ist, der Leitgedanke der Mysteriengegenwart habe sich nicht nur fördernd, sondern auch hemmend für die Liturgiewissenschaft und das Jahrbuch ausgewirkt, wird dennoch die Fülle des liturgie- und religionsgeschichtlichen Quellenstoffes und die echt wissenschaftliche Großleistung dankbar anerkennen, wie das auch im In- und Ausland geschehen ist. Nach dem zweiten Weltkrieg wurden C.s Schriften „Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie" (1918) und „Die Liturgie als Mysterienfeier" (1922) ins Französische übertragen (Paris 1945 u. 46). In der Liturgischen Woche zu Löwen 1938 und auf dem Liturgischen Kongreß zu Maastricht 1946 wurde eigens über die „Mysterienlehre" referiert. Schließlich sei nicht vergessen, daß C.s Mysterienlehre auch die liturgischen Bestrebungen innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands, namentlich des Berneuchener Kreises, beeinflußt und befruchtet hat. C.s Theologie hat ökumenisches Gepräge.

Sein Tod wurde zum Symbol dessen, was er gelebt, geforscht und gelehrt hatte: Mitten im Dienst am Altare, nach der dreimaligen Verkündigung des „Lumen Christi" berührte ihn der Herr und holte ihn in der Frühe des Ostermorgens heim aus der irdischen in die himmlische Liturgie.

München. Gottlieb Söhngen.

Adolf Rücker †

Am 13. November 1948 verschied in Münster Adolf Rücker im Alter von 68 Jahren (* am 26. Mai 1880 in Lichtenwalde, Bez. Breslau). Mit ihm wurde ein hervorragender Kenner des christlichen Orients zu Grabe getragen, dessen Platz nicht so leicht von einem anderen ausgefüllt werden kann. Die Weite seiner Interessengebiete wurde schon abgesteckt durch seine beiden Dissertationen (Phil.: „Die Canones des Simeon von Rêvardesîr", Breslau 1908; Theol.: „Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien", Breslau 1911). Er entschied sich zunächst für das Neue Testament. Mit der Arbeit „Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter" (Breslau 1912) habilitierte er sich 1911 für dieses Gebiet an der Theologischen Fakultät der schlesischen Universität. Bald danach wurde ihm durch ein Stipendium der Görresgesellschaft ein mehrjähriger Studienaufenthalt im Orient ermöglicht (1912—14). Hierdurch wurde Rückers weitere Forschungsrichtung eindeutig bestimmt. Noch zweimal (1926 und 1932) verweilte er im Vorderen Orient zur Vertiefung und Erweiterung seiner Kenntnis des Christentums in diesen Ländern. Am 20. März 1923 wurde er als Ordinarius für die Kunde des christlichen Orients an die Universität Münster berufen, und als F. J. Dölger nach Breslau ging, wurde Rücker seines Freundes Nachfolger auf dem Lehrstuhl für

Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte (1. Oktober 1927).

Rückers Wesen war gekennzeichnet durch eine so große Bescheidenheit, daß über das Ausmaß seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit außerhalb des Kreises seiner engsten Fachkollegen vielfach keine klare Vorstellung besteht. Mit A. Baumstark und G. Graf redigierte er von 1927 bis 1936 die Zeitschrift „Oriens Christianus" (III. Serie, 1—11). Größere Aufsätze von ihm erschienen in den Jahrgängen 1915, 1932, 1934, 1935, während andere (1912, 1919, 1920/21, 1927, 1928, 1929, 1931, 1932/33) von ihm verfaßte Berichte, Mitteilungen, Lebensbilder brachten. Als Mitherausgeber (neben F. J. Dölger und K. Mohlberg) zeichnete Rücker bei den seit 1918 erscheinenden „Liturgiegeschichtlichen Forschungen" und (mit K. Mohlberg) bei den parallel laufenden „Liturgiegeschichtlichen Quellen". Nach der Zusammenlegung der beiden Reihen im Jahre 1928 führte er mit K. Mohlberg das Unternehmen als „Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen" weiter. In den „Liturgiegeschichtlichen Quellen" erschien von Rücker 1923 „Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'quôb(h) von Edessa (mit griechischem Paralleltext)". Den Auftrag, die gleiche Anaphora in der Reihe der Anaphorae Syriacae, die vom Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom betreut wird, herauszugeben, konnte Rücker nicht mehr ausführen; der Tod überraschte ihn während der Korrektur des Satzes. In der gleichen römischen Reihe hatte er schon 1939 als Faszikel 1 des I. Bandes die „Anaphora Syriaca Timothei Alexandrini" erscheinen lassen. Seit 1933 betreute er mit R. Stapper die bei Aschendorff in Münster herauskommenden „Opuscula et Textus. Series liturgica". Von Rücker selbst stammt in dieser Sammlung der Faszikel „Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuest. e versione syriaca in linguam latinam translatus". Die Baumstark-Festschrift, die als Jahrgang 1932 des „Oriens Christianus" erschien, nennt Rücker als Herausgeber, und mit Th. Klauser redigierte er die Ehrengabe, die F. J. Dölger zum 60. Geburtstag dargeboten wurde (Pisciculi. Antike und Christentum. Erg.-Bd. I, 1939); in beiden Sammlungen erschienen von Rücker Beiträge. Größere Aufsätze lieferte er 1920 für die „Ehrengabe deutscher Wissenschaft an Prinz Johann Georg Herzog zu Sachsen" (Über Ostertafeln im koptischen und in den anderen Riten des Orients), für das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1921 und 1923, für die Zeitschrift für Missionswissenschaft 1924 und die Biblische Zeitschrift 1932.

Für die Kösel'sche Bibliothek der Kirchenväter übersetzte Rücker Ephräms des Syrers „Nisibenische Hymnen" (Bd. 37, 1919) und „Hymnen gegen die Irrlehren" (Bd. 61, 1928); Oriens Christianus brachte an Übertragungen „Die Anaphora des hl. Cyrill von Alexandrien" (Jhrg. 1927) und „Die Anaphora des hl. Ignatius von Antiochien" (Jhrg. 1930). Für das Lexikon für Theologie und Kirche lieferte Rücker mehr als 40 Artikel, und bei den beiden letzten Bänden trug er Mitverantwortung als Fachleiter für „Orientalia". Es blieben noch zu nennen Beiträge zum Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Aufsätze im „Morgenland" (Heft 28), in „Volk und Volkstum" (Jahrbuch für Volkskunde 3, 1938), im „Ostdeutschen Pastoralblatt" (1941) und eine große Anzahl von teilweise sehr umfangreichen Besprechungen, die in folgenden Periodica erschienen: Oriens Christianus, Orientalistische Literaturzeitung, Theologische Revue, Theologische Literaturzeitung, Deutsche Literaturzeitung, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

Die letzten Lebensjahre waren für Rücker voller Entbehrungen und Prüfungen, aber sie erwiesen ihn als opferbereiten und lauteren Charakter und als nie klagenden Dulder. Als er im Oktober 1944 durch Bombenangriff seine Wohnung verlor, flüchtete er in seine schlesische Heimat. Hier wurde er im Februar 1945 bei einem Artilleriegefecht zwischen Deutschen und Russen am Fuß verwundet. Sein geschwächter Gesundheitszustand (Diabetes) zögerte die Heilung hinaus und machte eine lange Krankenhausbehandlung notwendig. Im September 1946 wurde er mit den übrigen Bewohnern seines Heimatdorfes vertrieben. Er kam nach Münster zurück und mußte hier die Strapazen der Wohnungssuche auf sich nehmen, begann aber doch im folgenden Wintersemester sofort wieder mit seiner Lehrtätigkeit. Bis zum Ende des Sommersemesters 1948, bis zur völligen Aufzehrung seiner Kräfte, erfüllte er seine Verpflichtungen; dabei griffen ihn die Anstrengungen des weiten Fußmarsches bis zum Hörsaal so sehr an, daß er zuweilen ganz ermattet war und einmal buchstäblich auf dem Weg zusammenbrach. So war ihm nach seiner Emeritierung nur eine irdische Ruhezeit von wenigen Monaten beschieden.

Rückers außerordentliche Begabung für Sprachen war die Voraussetzung für seine große Kenntnis des Schrifttums der orientalischen Christenheit. Er hat seine Lebensaufgabe darin gesehen die reichen Schätze christlicher Tradition, die in der Literatur und im religiösen Brauchtum des christlichen Orientes erhalten sind, der abendländischen Christenheit zu erschließen. Darum hat er seine Arbeitskraft vor allem der Herausgabe von Texten gewidmet deren mustergültige Edition von vielen Seiten anerkannt wurde. Übersetzungen, Handschriftenbeschreibungen dienten dem gleichen Ziel. Zu einer systematischen Zusammenstellung seines reichen Wissens über den christlichen Orient ist er nicht gekommen, einmal nicht aus echter Bescheidenheit — die wissenschaftliche Synthese liege ihm nicht so sehr, sagte er einmal —, zum anderen nicht aus der Erkenntnis heraus, daß alles seine Zeit haben will und daß unsere Kenntnis der christlichen Kirchen des Morgenlandes noch nicht so hinreichend durch Quellenerschließung unterbaut ist, als daß schon eine große Zusammenfassung gewagt werden könne.

Eine ebenso große Bescheidenheit zierte Rücker nach der rein menschlichen Seite. Sie ließ ihn nie das Licht der großen Öffentlichkeit suchen und befähigte ihn, jede Leistung eines anderen voll und ganz zu würdigen. Seine Hilfsbereitschaft kannte keine Grenzen. Man mochte es gegen Ende seines Lebens fast nicht mehr wagen, ihn um einen Rat anzugehen oder ihn etwa um ein Buch aus seiner großen (zum Glück geretteten, aber damals z. T. im Keller verstauten) Bibliothek zu bitten. Er ruhte nicht eher, als bis er jeden Wunsch erfüllt hatte, ohne irgendwelche Rücksicht auf seine abnehmende Körperkraft zu kennen.

Mit Adolf Rücker ist nicht einer der bahnbrechenden, aber einer der wissensreichen und gründlichen Gelehrten von uns gegangen, ein Mann, der als Forscher wie als Mensch in gleicher Weise zuverlässig war. Kirchengeschichte, Patrologie, vor allem aber Liturgiewissenschaft schulden dem Heimgegangenen aufrichtig Dank.

Münster i. W. Bernhard Kötting.

Prälat Dr. Michael Wittmann †

Am 30. September 1948 verstarb in Eichstätt Dr. phil. Michael Wittmann, emer. ord. Professor der Moralphilosophie, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie an der Bischöfl. Philos.-Theol. Hochschule in Eichstätt, Hausprälat seiner päpstlichen Heiligkeit und Bischöfl. Geistl. Rat.

Michael Wittmann war geboren am 13. Juni 1870 zu Berg in der Oberpfalz, hatte seine Studien am damaligen Bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt gemacht, war dort am 31. März 1895 zum Priester geweiht worden und wurde nach Fortsetzung seiner Studien bei Georg von Hertling in München und Clemens Baeumker in Breslau am 20. Oktober 1899 Professor am Bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt. Er war der Nachfolger von Albert Stöckl. Nach seiner Promotionsschrift über „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol" (1900) und einer Fortführung dieser Arbeit „Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie" (1905) wandte sich Wittmann der Aufgabe zu, die ihn zeitlebens beschäftigte, der systematischen und historischen Behandlung der Ethik. 1909 veröffentlichte er in der Sammlung Kösel seine „Grundfragen der Ethik", 1920 „Die Ethik des Aristoteles, in ihrer systematischen Einheit und geschichtlichen Stellung untersucht", 1921 „Aristoteles und die Willensfreiheit", 1923 „Max Scheler als Ethiker", ebenfalls 1923 seine eigene „Ethik" in der Philosophischen Handbibliothek, 1933 „Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht", 1940 „Die moderne Wertethik, historisch untersucht und kritisch geprüft". Ein Manuskript über die materiale Wertethik liegt druckfertig vor, ebenso die Bearbeitung einer zweiten Auflage seiner Ethik von 1923. Wittmann war einer der eifrigsten Mitarbeiter am Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft und hat dort seit Jahrzehnten das Sammelreferat über die Ethik-Literatur geschrieben. Die Zeitschrift ehrte ihn mit einer Festnummer zu seinem 70. Geburtstag am 13. Juni 1940. Als Wissenschaftler war Wittmann in seiner historischen Methode geformt worden durch Cl. Baeumker, in seinem systematischen Denken besonders durch G. v. Hertling. Letzterer wies Wittmann auch zu Aristoteles und zu dem christlichen Aristotelismus bei Thomas von Aquin. Hier fand er die wissenschaftliche Leitlinie seiner Ethik, die Begründung des sittlich Guten aus der idealen Menschennatur heraus. Um der Sicherung dieses Weges der aristotelisch-scholastischen Tradition willen stand er in eingehender Auseinandersetzung mit der formalistischen Ethik Kants einerseits und der materialen Wertethik der Modernen anderseits. Nach Cathrein und Mausbach war er der führende Vertreter dieser ethischen Denkrichtung geworden. Was ihm ebenso am Herzen lag wie der Inhalt jener philosophia perennis, war die echte, methodisch exakte wis-

senschaftliche Arbeitsweise. Dazu erzog er seine Schüler, und das haben alle, die ihn kannten, bewundert, weit über Deutschland hinaus. Wittmann war einer der vornehmsten, edelsten und treuesten Anhänger der Ideale, für die einst die Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland gegründet worden war.

Eichstätt (Bayern). Johannes Hirschberger.

Zum Tode Martin Grabmanns

Als Martin Grabmann in den Abendstunden des 9. Januar aus einer Fülle wissenschaftlicher Pläne und aus intensivster Forschertätigkeit heraus schnell und unerwartet von uns schied, erlitt die theologische Wissenschaft einen schweren Verlust. Denn Grabmann war einer ihrer einflußreichsten Repräsentanten, der sich im Inland und im Ausland hohen Ansehens erfreute.

Der äußere Verlauf seines Lebens war geradlinig. Am 5. Januar 1875 in Winterzhofen bei dem noch ganz mittelalterlichen Städtchen Berching in der Oberpfalz geboren, wurde er am 20. März 1898 zum Priester geweiht, am 16. September 1906 Professor an der Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt, im Jahre 1913 o. Professor an der Universität Wien, am 1. Oktober 1918 in München.

In der mittelalterlichen Luft Eichstätts herangewachsen, wuchs Grabmann wie von selbst in die Erforschung des mittelalterlichen Geisteslebens hinein, die von Ignatius Jeiler und Fidelis a Fanna glücklich inauguriert und in der Jugendzeit Grabmanns von Männern wie Franz Ehrle, Heinrich Denifle, Clemens Baeumker getragen und weitergeführt wurde. Jahrzehntelang war er deren wissenschaftlicher Weggenosse, um in einer ungewöhnlich erfolgreichen Forschertätigkeit weit über sie hinaus zu gelangen.

Als Grabmann in die wissenschaftliche Laufbahn eintrat, war die Hauptentdeckung im mittelalterlichen Geistesleben gemacht: daß nämlich dieses Denken keine uniforme Gestalt hatte, sondern ein Hin und Her von Ideen, Gedankengefügen und Vorstellungsweisen war. Die mittelalterliche Philosophie und Theologie ist geprägt durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit der griechischen, zuerst mit der platonischen und dann mit der aristotelischen Denkweise.

Grabmann ist diesem gewaltigen geistesgeschichtlichen Prozeß in seinen mannigfachen Phasen Schritt für Schritt sorgfältig nachgegangen und hat uns so von einem maßgeblichen Stück europäischer Geistesgeschichte ein zuverlässiges Bild gezeichnet. Schon in seinem grundlegenden Werke „Die Geschichte der scholastischen Methode" (Band I 1909, Band II 1911) hat er die beiden Kräfte aufgezeigt, die das Mittelalter formten: den Offenbarungsglauben und die kritische Vernunft, ihre Verbundenheit und ihre Gegensätzlichkeit, angefangen von der alexandrinischen Theologie über Augustinus bis zur Schwelle der Hochscholastik. Leider blieb es Grabmann versagt, uns den geplanten dritten und vierten Band zu schenken und so das Ganze abzuschließen. Das zum großen Teil von ihm selbst aus den gedruckten und vor allem aus den ungedruckten Quellen gehobene, unaufhaltsam andrängende, riesige Material ließ Grabmann, der im Besitze eines kaum übersehbaren Einzelwissens allen voreiligen Synthesen abhold war, nicht mehr zu der von ihm geplanten Zusammenfassung kommen, wenn man nicht sein letztes großes, nach dem Krieg in der Schweiz erschienenes Buch „Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin" (Freiburg 1948) als solches bezeichnen will. Indes alle die mannigfachen Untersuchungen, die in zahlreichen in- und ausländischen Zeitschriften niedergelegt sind, von denen viele Hefte der Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zeugen, die zum Teil in den beiden Bänden „Mittelalterliches Geistesleben" von ihm zusammengefaßt wurden, waren als Vorarbeiten für die Weiterführung jenes großen, Grabmanns Bedeutung einleitenden Werkes gedacht. So umgreift ein einheitlicher Forschungsplan sein ganzes, in mehreren Hunderten von Monographien, Aufsätzen und Abhandlungen sich darstellendes Lebenswerk. Grabmanns Forschungsabsicht, das Miteinander, Ineinander und Gegeneinander von fides und ratio im Mittelalter zu ergründen, brachte es mit sich, daß er sich immer mehr der Aufhellung jenes großen Ringens zuwandte, in welchem Aristoteles in das mitteralterliche Denken vorstieß, um sich schließlich dort Heimatrecht zu verschaffen. Grabmann gibt in vielen Einzelzügen ein lebendiges Bild von der Abwehr, welche die um die Reinheit des Glaubens besorgten Wahrer der platonisch-augustinischen Tradition dem nach ihrer Meinung allzusehr der Welt zugewandten Aristoteles entgegensetzten, von der bedenkenlosen Preisgabe des Glaubens an die heidnische Philosophie durch andere, die Averroisten, und von der Synthese, welche der geniale Thomas schuf. Um seine Gestalt konzentriert sich Grabmanns Schaffen. In mehreren, zum Teil in viele Sprachen übertragenen Werken geht er dem literarischen Nachlaß, der geistigen Welt und dem seelischen Leben des Aquinaten nach.

Um zu einem vollen Verständnis des heiligen Thomas vorzudringen, untersuchte Grabmann die Welt vor ihm und nach ihm. Er war der Meinung, daß auch der Größte nicht aus sich allein erklärt werden kann, daß vielmehr auch das historische Erbe untersucht werden muß, das er empfängt, und die Fernwirkung, die von ihm ausgeht. Er griff dabei zurück bis auf Augustinus, dessen Ideenwelt in Thomas von Aquin mit der aristotelischen Philosophie einen seitdem nicht immer festgehaltenen, aber, wie sich an Thomas zeigt, doch möglichen Bund eingegangen ist. Bei der Erforschung der Umwelt des Aquinaten hat Grabmann zahlreiche bis dahin unbekannte Lehrer des Mittelalters aus dem Dunkel der Bibliotheken hervorgezogen. Ein nicht unwichtiges Nebenergebnis war vielfach die Feststellung des echten Aristotelestextes. Auch die „Geschichte der katholischen Theologie" ist aus solchen Forschungen hervorgegangen.

Zustatten kam Grabmann sein übernormales Gedächtnis. Namen und Büchertitel, die er einmal gehört oder gelesen hatte, hefteten sich seinem Gedächtnis für immer ein und standen jederzeit wunschgemäß zur Verfügung. Infolgedessen konnte er sehr schnell arbeiten, ohne eines großen Zettelkastens und vieler Heftnotizen zu bedürfen. Das Gedächtnis wurde unterstützt von einer erstaunlichen Intuition. Von diesen zwei Gaben seines reichen und eindringenden Geistes getragen, konnte er wie nebenher manche wichtige Entdeckung in den mittelalterlichen Handschriften machen, deren Auswertung er in der Überfülle seiner Arbeiten nicht selbst vornehmen konnte und daher seinen Schülern im Inlande und im Auslande überließ.

Gelegentlich beunruhigte den ganz von priesterlichem Denken und Empfinden Erfüllten die Frage, ob ihn die Untersuchung der aristotelischen und mittelalterlichen Logik und Logistik nicht allzuweit von priesterlichen Aufgaben wegführe. Es war die Frage, mit der schon Hieronymus sich abquälte. Indes er fand die Lösung: Jede Wissenschaft ist Dienst an der Wahrheit und daher zuletzt an Gott. Der Wahrheit wußte er sich verpflichtet. So sah er in der wissenschaftlichen Forschung eine Form der Frömmigkeit. In dieser Gesinnung vollbrachte er sie.

Grabmanns Arbeitsfeld war viel zu groß, als daß er es allein hätte bewältigen können. Vieles hat er seinen zahlreichen Schülern anvertraut, denen er Anregung über Anregung gab. Es entstand die sogenannte Grabmann-Schule. Nicht wenigen Forschungsergebnissen verhalf er als Herausgeber der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters" ans Licht der Welt. Durch seine eigenen Arbeiten und durch die Werke seiner Schüler hat Grabmann der Theologie der letzten 30 Jahre weithin den Stempel seines Geistes aufgedrückt. Wenn er selbst auch selten zu systematischen Fragen Stellung nahm, so wäre doch die heutige systematische Theologie ohne die historischen Untersuchungen Grabmanns nicht möglich.

Es war unausbleiblich, daß sich auf ein solches Leben der Ruhm häufte, den Staat und Kirche, Wissenschaft und Forschung zu vergeben haben. Grabmann wurde Mitglied der wissenschaftlichen Akademien von München und Berlin, von Wien und Budapest, der Päpstlichen Akademie vom heiligen Thomas, der Gesellschaft für die Erforschung des Mittelalters in Amerika, der Philosophischen Gesellschaft in Löwen, Ehrendoktor der Universitäten Mailand, Innsbruck, Budapest, Löwen. Aber er blieb allezeit der schlichte, stille, gütige, sicher in seiner Welt lebende Gelehrte, der lauteren Herzens der wissenschaftlichen Erkenntnis diente.

München. M. Schmaus.

PERSONENNACHRICHTEN

Dr. theol., Dr. phil. Theodor Steinbüchel, o. ö. Professor an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen, ist am 11. 2. 1949 gestorben.

DDr. Karl Hermann Schelkle, Bibliotheksrat, Tübingen, Uhlandstr. 10, habilitierte sich in der Kath.-Theol. Fakultät Würzburg für neutestamentliche Exegese mit der Arbeit „Die Auslegung von Paulus' Römerbrief bei den Vätern".

Die Professoren in der Kath.-Theol. Fakultät Münster Dr. B. Poschmann und Dr. J. P. Steffes wurden zu Päpstlichen Hausprälaten ernannt.

MITTEILUNG DER SCHRIFTLEITUNG

Für die Jahrgänge 1948 und 1949 der Theol. Rev. wird ein gemeinsames Inhaltsverzeichnis herausgegeben werden.

BÜCHER-UND ZEITSCHRIFTENSCHAU

Auswahl aus den Neuerscheinungen der Jahre 1947—49

Bearb. von Robert Samulski, Münster

Christliche Soziologie

Mensching, Gust.: Soziologie der Religion. Bonn: Röhrscheid (1947). 294 S. 15.—

Wach, Joach.: Sociology of religion. Lo: Kegan Paul (1947). XII, 429 S. (The international library of sociology and social reconstruction.) 30 sh.

Leclerq, Jacqu.: Problemas de la sociologia religiosa. — Arbor 11, 1948, 237—250.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1. 4., photomechanisch gedr. Aufl. Tü: Mohr 1947. 573 S. geb. 21.—

Weber, Max: Aus den Schriften zur Religionssoziologie. Ausw., Einl. u. Bemerkungen v. M. Ernst Graf zu Solms. Frkf/M: Schauer 1948. 358 S. (Civitas gentium. [2.]) 7,50.

Trillhaas, Wolfg.: Studien zur Religionssoziologie. Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1949. 44 S. Aus: Samml 3. 1948.

Monzel, Nik.: Die Soziologie und die Theologen. — Hchl 41, 3, 1949, 259—272.

Schöllgen, Werner: Christliche Soziologie als theologische Disziplin. — NOrdn 1, 1947, 404—417.

Leclerq, J.: Introduction à la sociologie. Lou: Inst. de recherches économ. et soc. de l'Univ. de Louvain 1948. 272 S.

Ermecke, Gust.: Organisation als soziologische Form der Seelsorge. Sozialphilosophische u. -ethische Grundsätze über die Möglichkeiten u. Formen kirchlicher Organisation. — ThGl 1947/8, 2, 141—167.

Welty, Eberh., OP: Wie denkt die katholische Soziallehre über die Grundrechte des Menschen? — NOrdn 2, 1948, 5—26.

Die Charta der Menschenrechte und -pflichten von San Sebastian. — HK 3, 6, 1949, 281—286.

Guerrero, E., SJ: El problema de la libertad religiosa. A proposito de las „Conversaciones" de San Sebastian. — Razoń y Fe 138, 1948, 518—539.

Ermecke, Gust.: Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens. Pad: Schöningh 1947. 76 S.

Wollasch, Hans: Die existentielle Grundlage des Familienlebens und der Familienerziehung. — Menschenkunde im Dienste d. Seels. u. Erz., 1948, 142—164.

Muckermann, Herm.: Die Familie. Darlegungen f. d. Volk z. Frage d. Wiederaufbaues im Licht d. Lebensgesetze. Bonn: Dümmler 1947. 120 S. 3.—

Rahner, Karl: Der Einzelne in der Kirche. — StdZ 139, 1946/7, 260—276.

Hasenfuss, Jos.: Menschliche und christliche Existenz in der Polarität von Persönlichkeit und Gemeinschaft. — Seele 23, 1947, 6—12. 34—40. 76—82.

Nell-Breuning. Osw., v., SJ: Gesellschafts-Ordnung. Wesensbild und Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft. Nbg: Glock & Lutz 1947. 48 S. (Görres-Bibliothek. 87.)

Zur christlichen Gesellschaftslehre. Hrsg. v. Osw. v. Nell-Breuning SJ und Hermann Sacher. Frb/Br: Herder (1947). V S., 92 Sp. 4°. (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. H. 1.)

Kothen, Rob.: Christianisme et société. Lou: Warny 1948. 260 S.

Auf dem Wege zur christlichen Gesellschaftsordnung. Hrsg. v. Anton Wohlgemuth. Fu: Parzeller (1947). 148 S. (Fragen d. Männerseelsorge. Ges. Beitr. 4.) 3.—

Hirschmann, Joh. B.: Die gesellschaftliche Macht der katholischen Kirche in der deutschen Gegenwart. — A. d. Wege z. christl. Gesellschaftsordn., 1947, 47—54.

Aulén, Gust., Bp: Church, law and society. Introd. by Nels F. S. Ferré. NY: Scribner 1948. VII, 114 S. $ 2.—

Kipp, Heinr.: Mensch, Recht und Moral. Staatslehre. Köln: Pick 1947. 336 S.

Omodeo, A.: Religione e civiltà. Dalla Grecia antica ai tempi nostri. Nuowa ed. a cura di B. Croce. Bari: Laterza 1947. 262 S. (Biblioteca di cultura moderna.) L. 800.—

Grosso, G.: Principi di una costituzione cristiana dello stato. R: S. E. L. I. 1947. 64 S. L. 30.—

Tischleder, Peter: Der Totalismus in der prophetischen Vorausschau W. E. von Kettelers. Mz: Kirchheim 1947. 60 S. 2,10.

Nell-Breuning, Osw. v., SJ: Zur christlichen Staatslehre. Frb/Br: Herder (1948). 80 S. (Wörterbuch der Politik. 2.) 3,50.

Pribilla, Max, SJ: An den Grenzen der Staatsgewalt. — StdZ 141, 6, 1948, 410—427.

Süsterhenn, Adolf u. Vinzenz Rüfner: Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens. Mit Quellentexten z. Naturrechtslehre u. Staatsauffassung. Bbg: Meisenbach 1948. 94 S. (Kl. allg. Schriften z. Philos., Theol. u. Gesch. Philos. R. 12/13.)

Peters, Frank: Katholische Staatsauffassung und moderne Kulturpolitik. — Begegn 3, 1948, 301—312.

Sciacca, Michele Federico: La Chiesa e la civilta moderna. Bresc: Morcelliana 1948. 165 S. (Problemi e opinioni.) L. 350.—

Dibelius, Otto: Volk, Staat und Wirtschaft aus christlichem Verantwortungsbewußtsein. Ein Wort der Kirche. B: Christl. Zeitschriftenverl. (1947). 46 S. 2,50.

Barth, Karl: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. — EvTh 1948, 1/3, 1—15.

Willaert, L., SJ: Religion et patriotisme. Tourn: Casterman 1947. 112 S. (Coll. Bâtir.) 24 fr.

La Noë, F. de: Christianisme et politique. P: Beauchesne 1947. (Christianisme et civilisation.) 180 fr.

Lebret, L. J.: De l'Efficacité de politique du chrétien. P: Économie et Humanisme 1947. 351 S. 276 fr.

Ruler, A. A. van: Droom en gestalte. Een discussie over de theologische principes in het vraagstuk van christendom en politiek. Amst: Uitg. Holl. 1947. 271 S.

Weldon, T. D.: States and morals. A study in political conflicts. (Repr.) Lo: Murray (1947). XI, 302 S. geb. 9 sh.

Les Forces religieuses et la vie politique [par] René Grousset, André Siegfried, Étienne Gilson, Louis Massignon, André Latreille. Vol. 1—3. P: Le Cours de droit (1948). (Université de Paris. Institut d'études politiques. °1946—1947.)

Höffner, Jos.: Kirche und Partei. — TrThZ 56, 1947, 353—362.

Heimann, Eduard: Rationalism, christianity and democracy. — Synopsis, (Festg. f.) Alfred Weber, [1949], 153—175.

Maritain, Jacqu.: Christentum und Demokratie. Aus d. Französ. übers. — BeitrchrPh 1, 1947, 5—11.

Sturzo, Luigi: The philosophical Background of Christian democracy. — RPol 9, 1947, 3—15; dt. Übers. u. d. T.: Die philos. Hintergründe der christl. Demokratie. — Nordn 3, 1949, 16—26.

Fogarthy, (M. J.): Catholics and British Reconstruction. — Kirche, Welt, Soziale Frage, 1948, 264—272.

Cripps, Stafford: Christliche Demokratie. Mit e. Vorw. v. Friedr. Siegmund-Schultze [Towards Christian democracy, deutsch]. (Ins Deutsche übertr. v. E. Müller-Sturmheim.) Zü u. Wien: Europa-Verl. (1948). 110 S. 5 Fr.

Urdanoz, P., OP: El sentido cristiano de la democracy y la doctrina escolastica del poder publico. — CiTom 1948, 240—293.

Einaudi, Mario: Christian Democracy in Italy. — RPol 9, 1947, 16—33.

Sauer, Ernst: Grundlehre des Völkerrechts. Köln: Pick 1947. 336 S.

Mosler, Herm.: Die religiös-sittlichen Grundlagen des Völkerrechts. — Akademikertagung Bonn 1946, 1947, 96—106.

Solages, M.: La Théologie de la guerre juste. (Rééd.) Brux: Desclée, De Brouwer 1947. 160 S. (Questions disputées.) 30 fr.

Carpey, SJ: Vues chrétiennes sur la guerre. Liège: Pensée catholique 1947. 32 S. (Études religieuses. 612.)

Stratmann, Franz., OP: Die Verantwortung der Kirche für den Frieden unter den Völkern. (Referat auf d. Mainzer Katholikentag.) — NOrdn 2, 1948, 385—405.

The Church, the gospel and war. Ed. by Rufus M. Jones. NY: Harper 1948. 169 S. $ 2.—

The Church and the atom. A study of the moral and theological asperts of peace and war. Lo: Church Assembly 1948. 130 sh.

Davenson, F.: Fondamenti di una cultura cristiana. R: Studium 1948. 171 S. L. 300.—

Hendel, Charl. Will.: Civilization and religion. NH: Yale Univ. Pr. 1948. VIII, 78 S. $ 2.—

Thielicke, Helm.: Kirche und Öffentlichkeit. Zur Grundlegung einer luther. Kulturethik. Tü: Furcheverl. (1947.) 127 S. (Forschungen d. Evang. Akademie. 1.) 4,20.

Gogarten, Friedr.: Der Öffentlichkeitscharakter der Kirche. Eine Vorl. — EvTh 1948/49, 8, 343—350.

Welty, Eberh., OP: Recht und Ordnung im Eigentum. Dülmen: Laumann (1947). 23 S. [Fast unveränd. Neudr. d. gleichnam. Aufs. aus: Begegn 1. 1946.]

Farner, Konr.: Der auf Thomas von Aquin überkommene christliche Eigentumsbegriff. Die Ursache d. scheinbaren Widerspruchs in d. Sichtung d. thomist. Eigentumsauffassung. Bern: Francke 1947. 141 S. Phil. Diss. Basel v. 9. Juli 1941; Ersch. gleichz. u. d. T.: Christentum und Eigentum bis Thomas v. Aquin. Bern: Francke (1947). IV, 144 S. Mensch u. Gesellschaft. geb. 8,80 Fr.

Tyciak, Jul. Das Eigentum bei den Vätern und in der Ostkirche. — Situation u. Entscheidung 2, 1948, 28—50.

Tyciak, Jul.: Die Eigentumsauffassung in der Ostkirche. — Begegn 3, 1948, 125—130.

Dermine, J.: La Pensée chrétienne et la réforme de l'entreprise. Charleroi: Ed. „Au travail". 1947. 42 S. 15 fr.

Utz, Arth. Fridol.: Wiederentdeckung des christlichen Eigentumsbegriffs. — Hchl 40, 5, 1948, 415—425.

Welty, Eberh., OP: Die Sozialgebundenheit des Eigentums. — Akademikertagung Bonn 1946, 1948, 83—95.

Utz, Arth. Fridol.: Aushöhlung oder Dynamik des Eigentumsbegriffes? — DThomFr 25, 1947, 243—254.

Umberg, Joh. Bapt., SJ: „Irrationabiliter invito domino." — ZkTh 69, 1947, 445—489.

Roux, H.: L'Argent dans la communité de l'église. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1947. 48 S. (Cahiers théol. de l'actualité protestante. 18.) 2,50 Fr.

Christianity and property. Ed. by Joseph F. Fletcher. Phil: Westminster Pr. 1947. 221 S. $ 2,50.

Propriété et communautés [par] L.-J. Lebret [u. a.] (2 éd.) P: Economie et Humanisme 1947. 205 S.

Höffner, Jos.: Eigentumsrecht und Wirtschaftsordnung. — Begegn 3, 1948, 385—390.

Tiburtius, Joach.: Christliche Wirtschaftsordnung, ihre Wurzeln und ihr Inhalt. B: Union-Verl. (1947). 87 S. (Wege in die neue Zeit. 8.) 1.—

Höffner, Jos.: Sozialismus und Christentum. Literatur-Übers. — TrThZ 57, 1948, 358—362.

Frodl, Ferd., SJ: Die Stellung des Christentums zu Kapitalismus u. Sozialismus (Vorles. 1946). — Kirche, Weltansch., Soz. Frage, 1948, 215—228.

Nell-Breuning, Osw. v., SJ: Kapitalismus und Sozialismus in katholischer Sicht. — FrkfH 2, 1947, 665—681.

Toniolo, G.: Capitalismo e socialismo. CdV: Tipogr. Poligl. Vat. 1948. XXIV, 528 S.

Brunner, Emil: Kommunismus, Kapitalismus und Christentum. Zü: Zwingli-Verl. (1948). 35 S. (Kirchliche Zeitfragen. 23.)

Prüfer, Guntram: Das Testament des Abendlandes. Probleme und Wege d. religiösen Sozialismus. Hdlb: Schneider 1947. 134 S.

Bigo, Pierre: Das christliche Gewissen und der soziale und internationale Konflikt dieser Zeit. (Aus d. Franz. übers.) — Dok 4, 1948, 501—514.

Rossel, Alb.: Kirche, Arbeiterfrage, Sozialismus. Siegburg: Schmitt (1949). 344 S. (Veröffentl. der Unda.) Hlw. 8,20.

Le Catholicisme social face aux grands courants contemporains. 34e session des semaines sociales de France, Paris 1947. Compte rendu in extenso de cours et conférences. Lyon: Chronique sociale de France 1947. 414 S. 330 fr.

Ude, Joh.: Soziale Frage und Moraltheologie. — Kirche, Weltansch., Soz. Frage, 1948, 234—238.

Giordani, Igino: Il messaggio sociale di Gèsu. Vol. 4: I grandi Padri della Chiesa. Mil: Vita e Pensiero 1947. 350 S. 4°. L. 700.—

Arma veritatis. Litterae encyclicae Leonis XIII. „Immortale Dei" de civitatum christiani constitutione et Pii XI. „Divini Redemptoris" de communismo atheo, cum introd. Rev. A. Ottaviani. R: Typ. Polygl. Vat. 1947.

Le encicliche sociali dei papi da Pio IX al Pio XII ⟨1864—1946⟩. A cura di Igino Giordani. 3. ed. corr. e aumm. R: Studium 1948. LIII, 884 S. L. 1800.—

Leo XIII.: Litterae encyclicae de conditione opificium ⟨die 15 Maii 1891: „Rerum novarum"⟩. Rundschreiben über die Arbeiterfrage. Autoris. Ausg. mit authent. lat. Text u. amtl. deutscher Übers. Inhaltsübersicht b. deutsch. Text. (Unveränd. Abdr.) Frb/Br: Herder (1947). 79 S. Beigedr.: Pius XI.: Über die gesellschaftliche Ordnung. Quadragesimo anno.

Pius XI.: Quadragesimo anno. Weltrundschreiben über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Ordnung, ihre Wiederherstellung u. ihre Vollendung nach d. Heilsplan d. Frohbotschaft z. 40. Jahrestag d. Rundschreibens Leo XIII. „Rerum novarum". Hrsg. v. Bischöfl. Ordinariat Berlin. B: Morus-Verl. 1947. 47 S. 1,80.

— De ordine sociali instaurando et ad evang. legis normam perficiendo in annum 40 post ed. Leonis XIII. litt. encycl. „Rerum novarum". Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung u. ihre Vollendung nach dem Heilsplan d. Frohbotschaft „Rerum novarum". Quadragesimo anno [lat. u. deutsch]. (Frb/Br: Herder 1947.) 119 S. In: Leo XIII.: Rerum novarum. (Päpstliche Rundschreiben.)

— [Ausz., deutsch]. Die Soziallehre der Kirche. Nach „Rerum novarum" (P. Leo's XIII.) u. „Quadragesimo anno" (P. Pius XI.). Nbg: Sebaldus-Verl. 1947. 255 S. (Päpstliche Dokumente. 2.) 9.—

— Die sozialen Rundschreiben. Papst Leo XIII. Über die Arbeiterfrage ⟨Rerum novarum⟩. Papst Pius XI. Über die gesellschaftliche Ordnung ⟨Quadragesimo anno⟩. Mit Erl. v. Paul Jostock. Frb/Br: Herder (1948). VIII, 180 S. 5,20.

Miller, R. J., CSSR: Forty Years after: Pius XI and the social order. A commentary. St. Paul, Minn.: Fathers Rumble and Carty Radio Replies Pr. 1947. XVI, 328 S. $ 3,75.

Palacios, B.: Las enciclicas sociales y el mundo de postguerra. Ed. 3. Vol. 1. 2. Buenos Aires: Ed. Diffusion 1947. 278, 258 S.

Papst Pius IX. ⟨1846⟩ — Papst Pius XII. ⟨1948⟩. Katholische Soziallehre. Lexikon päpstlicher Weisungen. Eichst, R, Mchn: Roma-Verl. (1948). 330 S. 7,50.

Pieper, Jos.: Thesen zur sozialen Politik. Die Grundgedanken des Rundschreibens „Quadragesimo anno". 4. Aufl. Frkf/M: Knecht (1947). 61 S. 1,50.

Röpke, Wilh.: „Quadragesimo anno" und die Forderung des Tages. — WoWa 2, 1947, 321—329.

Schilling, Otto: Die sozialen Enzykliken Leos XIII. und Pius' XII. Rerum Novarum und Quadragesimo Anno. Stu: Schwabenverl. 1948. 115 S. 2.—

Innitzer, Theod., Kard.: Die Stimme der Kirche zur sozialen Frage. (2. unveränd. Aufl.) Wien: Herder 1946 [Ausg. 1947]. 23 S. (Schriftenr. d. Wiener Kath. Akademie. 1.) —,80 Sch.

Frings, Jos., Kard.: Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zeitnahe Forderungen. Köln: Bachem 1947. 23 S. (Bausteine der Gegenwart. 6.) —,60

Olbrich, Berth.: Begegnung zwischen Christentum und Sozialismus? — Begegn 2, 1947, 85—89. [Ziele der „Arbeitsgemeinschaft für Christentum und Sozialismus".]

Zur sozialen Entscheidung. 4 Vortr. (geh. auf d. Sozialeth. Arbeitstagung christl. Studenten in Tübingen, Juli 1946, von Steinbüchel, Köberle. Michel, Huber), hrsg. v. Nik. Koch. Tü: Mohr 1947. 112 S.

Arnold, Franz Xaver: Zur christlichen Lösung der sozialen Frage. Stu: Schwaben-Verl. 1947. 166 S. 4,50.

Breitenstein, Desid., OFM: Der Mensch in der sozialpolitischen Wende von heute. Fu: Parzeller 1947. 43 S. 1.—

Dobretsberger, Jos.: Katholische Sozialpolitik am Scheideweg. Graz u. Wien: Moser (1947). 160 S. 6 Sch.

Kothen, Rob.: La Pensée et l'action sociales des catholiques. P: Ed. Univ. (1947).

Zechmeister, Aug.: Kirche und Sozialismus. Zugl. e. Beitr. z. Frage christlicher Poltik heute. Wien: Die Brücke 1947. 79 S. (Berichte z. Kultur- u. Zeitgesch. Sonderschriften.)

Schanz, Joh.: Katholizismus, Humanismus, Sozialismus. Apologetisches z. Frage der christlich-sozialist. Bewegung. T. 1: Katholizismus u. Kultursozialismus. Recklinghausen: Paulus-Verl. (1948). 141 S. 3,20.

Welty, Eberh., OP: Gedanken zur christlichen Sozialreform. — Situation und Entscheidung 2, 1948, 7—27.

Jostock, Paul: Die soziale Frage in Deutschland und der Katholizismus. — KtJb 1, 1948/49, 59—76.

Roegele, Otto B.: Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos. Eine nüchterne Bestandsaufnahme. — Hchl 41, 3, 1949, 205—233.

Haack, Hanns-Erich: Die soziale Kirche in Frankreich. — NOrdn 1, 4, 1947, 352—365.

Lombardi, R.: La dottrina marxista. Espos. e discursione. R: La Civ. Catt. 1947. 330 S. L. 425.—

Dirks, Walt.: Marxismus in christlicher Sicht. — Frkf H 2, 1947, 125—143.

Der Mensch in marxistischer und in christlicher Schau. 2 Studien von Jean Lacroix u. Henri de Lubac. Aus d. Französ. übers. Offenburg: Dokumente [1948]. 93 S. (Soziale Schriftenr. d. Zs. „Dokumente". 1.) Aus: Dokumente 1948, H. 1—3. (S. 7—42: Lacroix: Der marxistische Mensch. Deutsche Übers. e. Aufs. in: La Vie Intellectuelle. 1947; S. 43—93: Lubac: Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen. Deutsche Übers. e. Aufs. in: Études. 1947.)

Bennett, John Coleman: Christianity and communism. NY: Associat. Pr. 1948. 128 S.

Arrighini, A.: Cattolicismo e anticomunismo. To: L. J. C. E. 1947. 264 S. L. 250.—

Endres, Jos.: Das Menschenbild des Marxismus. — NOrdn 2, 1948, 406—422.

Laros, Matthias: Christlich-soziales Manifest. Zum 100. Jahrestag d. kommunist. Manifestes. Stu: Schwabenverl. (1948). 61 S. 1,50.

Nieuwenhuis, A. J., OP: Christelijk communisme in Frankrijk. — Kultuurleven 14, 1947, 350—364; 15, 1948, 116—126.

Jarlot, Georges, SJ: Der französische soziale Katholizismus und die Republikanische Volksbewegung ⟨M. R. P.⟩. — StdZ 140, 1946/7, 276—286.

Rideau, E.: Séduction communiste et réflexion chrétienne. P: Ed. de la Poue 1947. 268 S. 140 fr.

Russo-Perez, N.: Socialcomunismo e cristianità. Mil: Montuoro 1947. 76 S. L. 60.—

Guzzetti, G. B.: Problemi religiosi del lavoro. — ScuCatt 77, 1949, 3—16.

Schmitt, Herm. Jos.: Die soziale Aufgabe des Akademikers. — Akademikertagung Bonn 1946, 1947, 107—118.

Die Tagung für Flüchtlingsseelsorge von Eichstätt. (Als Ms.) hrsg. v. d. Kirchl. Hilfsstelle, München. Mchn 1947. 70 S.

Flüchtlingsfragen. — HK 1, 5, 1947, 196—200.

Püschel, Erich: Verlorene Heimat. — KtJb 1, 1948/49, 77—92.

Drutschmann, Mart.: Die „Ostflüchtlinge" — eine Belastungsprobe des westdeutschen Katholizismus. — TrThZ 56, 1947, 115—118.

Sladek, Paulus, OSAug: Kirche, Flüchtlingsnot und soziale Frage. — Frkf H 2, 1947, 1005—1016.

Golombek, O[skar]: Vertriebenenhilfe anders gesehen. — CarFr 49, 1948, 105—108.

Sasowski, Bruno: Flüchtlingshilfe. Eine christliche Auseinandersetzung mit dem Evakuiertenelend. Rgb: Habbel 1947. 39 S.

Künzig, Joh.: Unsere Sorge um die Heimatlosen. — Caritas Fr 48, 1947, 36—43.

Lettau, Jos.: Die Caritas und das Flüchtlingsproblem. — Ebd. 49, 1948, 35—43.

Püschel, Erich: Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben der Caritas-Flüchtlingshilfe. — Ebd. 49, 1948, 111—115.

Sladek, Paulus, OSAug.: Kloster und Massenelend. — Ebd. 48, 1947, 193—199.

Caritaswissenschaft

Anruf und Zeugnis der Liebe. Beiträge zur Situation der Caritasarbeit von Josef Ammer [u. a.] Im Auftr. d. Deutschen Caritasverbandes hrsg. v. Karl Borgmann. Rgb: Habbel 1948. 240 S. geb. 7.—

Reisch, Erich: Der Horizont der Caritas. Gedanken zu einem Buch [Anruf u. Zeugnis der Liebe]. — CarFr 49, 1948, 161—165.

Michel, Otto: Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu. — Zur soz. Entscheidung, Tü 1947.

Rexroth, Georg: Kurze Geschichte der christlichen Liebestätigkeit mit besonderer Berücks. d. weiblichen Diakonie. Stu: Bauer 1947. 63 S. Hlw. 2,50.

Suhr, Georg & Walter Becker: Volksnot und Kirche. Ein Leitfaden der christlichen Liebesarbeit in Geschichte und Gegenwart. Gü: Der Rufer (1948). 328 S.

Pétré, H.: Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne. Lou 1948. VIII, 414 S. (Spicilegium Sacrum Lovaniense.)

Gebsattel, V[iktor] E[mil] Frh. v.: Not und Hilfe. Prolegomena zu einer Wesenslehre d. geistig-seelischen Hilfe. Ein Vortr. Frb/Br: Caritas-Verl. 1947. 58 S. 2,10.

Wollasch, Hans: Zur Zeitlage des caritativen Berufes und der Berufsausbildung. — Caritas Fr 48, 1947, 151—154; 200—203.

Wollasch, Hans: Der christliche Nothelfer. Bemerkungen über die Grundlage seines Wirkens. — CarFr 50, 1949, 3—10.

Schreiber, Jos.: Junge Helfer im Dienste der Liebe. Frb/Br: Caritas-Verl. 1947. 34 S. (Wegweiser der Jugendhilfe. 12.)

Joerger, Kuno: Entwicklung der internationalen Caritasarbeit. — Caritas Fr 48, 1947, 185 f.

50 Jahre Deutscher Caritasverband. 1897—1947. Frb/Br: Caritasverl. 1947. 78 S. (Caritas-Kalender.) 2,50.

50 Jahre Caritasverband 1897—1947. — Caritas Fr 48, 1947, H. 9/10.

Kreutz, Benedikt: 50 Jahre Caritasverband. — Ebd. 49, 1948, 129—132.

[Stetter, Franz:] 50 Jahre Bibliothek des DCV. 1896—1946. — Ebd. 48, 1947, 176—181.

Becker, Carl: Anstalten und Kräfte des Deutschen Caritasverbandes. Nach d. Stand v. 1. Juli 1947. — Ebd. 49, 1948, 11—15.

Pirlet: Zur Frage des Wiederaufbaus caritativer Anstalten. — Ebd. 48, 1947, 68—72.

Claes, Heinr.: Entwicklung und Stand des Vinzenzvereins in Deutschland. — Ebd. 48, 1947, 155—158.

Denis, Elis.: Katholische Mädchenschutzarbeit — Rückblick und Ausschau. — Ebd. 48, 1947, 204—213.

Peters, Karl: Caritas und Strafrecht. — Ebd. 48, 1947, 73—75.

Kirchenrecht

Dictionnaire de droit canonique. Fasc. 20—22: Consécrations — D'Argentré. P: Letouzey & Ané 1947—48.

Bar, J. & W. Zwarz, OFM: Polska bibliografja prawa kanonicznego. T. 2: 1800—1940. Lublin: Tow. N. K. U. L. 1947. 335 S. (Univ. Lublinensis. Ed. Canonico-theologicae. 4.)

Le Cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris. Compte-rendu des solennités et des travaux. ⟨Institut Catholique de Paris.⟩ P: Rec. Sirey 1947. 43 S.

Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occas. della sua beatificazione. Vol. 1—3. Mil: Vita e Pens 1947—48. XVI, 496; 384; VI, 366 S. Li 3700 — (Pubblicazioni dell' Univ. Catt. del S. Cuore. N. Ser. 17. 18. 23.)

Bouscaren, T. L., SJ: & A. C. Ellis, SJ: Canon Law. A. Text and commentary. Milw: Bruce 1947. XIII, 942 S. $ 8,50.

Brys, J.: Juris canonici compendium, olim ab Excmo de Brabandere et van Coillie et de Meester ed. post Codicem. T 1: Prolegomena. Tract. de ecclesia et statu. Liber I et II Codicis. Brug: Desclee de Brouwer 1947. 640 S.

Graaf, C. de, OFM: Institutiones iuris publici ecclesiastici. Peiping: Domus Franciscana 1947. XVI, 134 S.

Groessen, Hub. van, & Clem. van Vlissingen, OCap: Het kerkelijk recht. Commentaar op de Codex met vermeld. van het particulier kerkel. recht voor Nederland en België. Roermond: Romen. 1947. XXIV, 1442 S. (Romen's Compendia.)

Petroncelli, M.: Lineamenti di diretto canonico. 2. ed. Nap: Humus 1947. 255 S.

Ramstein, Matthew, OFM: A Manuel of Canon Law. Hoboken, N. J.: Terminal Printing & Publ. Co 1947. VII, 747, XVIII S. $ 7,50.

Retzbach, Ant.: Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Juris Canonici. F. d. Praxis bearb. 3. verb. u. verm. Aufl. hrsg. v. Franz Vetter. Frb/Br: Herder 1947. XIX, 580 S. 15.—

Sotillo, L. R., SJ: Compendium juris publici ecclesiastici. Santander: Sal Terrae 1947. 319 S. 30 pes.

Veermeersch, Arth., SJ, & Jos. Creusen, SJ: Epitome juris canonici. T. 1, vol. 1. ⟨Lib. 1 Codicis Juris Canonici.⟩ Ed. 7. a Creusen acc. recogn. Mechl. & R: Dessain 1947. 184 S.

Magni, C.: Teoria del diritto ecclesiastico civile. Parte generale. La funzione normativa. Pad: Cedam 1948. VI, 240 S. L. 800.— [Litogr.]

Conte a Corononato, Matthaeus, OCap: Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum 1. 3—5. To: Marietti. 1: Normae generales. De clericis. De religiosis. De laicis. Ed. 3. aucta et emend. 1948. VIII, 1074 S. L. 1500; 3: De processibus. Ed. 3. aucta et emend. 1948. IV, 717 S. L. 1200; 4. De delictis et poenis. Ed. 3. aucta et emend. 1948. IV, 700 S. L. 1200; 5: Index rerum et appendices. Ed. 2. 1947. IV, 336 S. L. 700.—

Marongius, A.: Elementi di diritto scolastico comparato. Mil: Garzanti 1948.

Traité de droit canonique [par] R. Naz [u. a.] T 1. 3. Paris: Letouzey & Ané 1948. 1: Introducion. Régles générales, des personnes. 780 S.; 3: Can. 1154—1551.

Eichmann, Eduard: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici. 6. Aufl., neubearb. v. Klaus Mörsdorf. Bd 1: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht. Pad: Schöningh 1949. 528 S. (Wissenschaftliche Handbibliothek.) 14.—

Bertrams, Wilh., SJ: Vom Sinn des Kirchenrechts. — StdZ 143, 2, 1948, 100—112.

Klein, Jos.: Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts. Tü: Mohr 1947. 32 S. (Recht und Staat in Geschichte u. Gegenwart. 130.)

Bertrams, W[ilh.], SJ: Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts. [Bespr. d. J. Kleinschen Werkes.] — Greg 29, 1948, 588—593.

Hofmann, Karl: Die Kirche der freien Gefolgschaft? — ThQu 128, 1948, 110—117.

Olivieri, G.: Sur le problème du droit subjectif dans le droit canonique. — EphJurCan 3, 1947, 395 ff.

Codex Juris Canonici Pii X Pont. Max. iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus., praef. fontium annot. et indice analytico-alphabetico ab Emo Petro Card. Gasparri auctus. R: Typ. Polygl. Vatic. 1948. LV, 916 S. 10.—

Código de Derecho Canonico. Texto latino y version castellana, con jurisprudencia y comentarios por los catedráticos de texto del Código de la Pontificia Universidad de Salamanca L. Minguelez Dominguez, S. Alonso Moran, OP, M. Cabreros de Ortiz, OSA. Madr: Bibl. de Auctores Cristianos 1947. XLVIII, 1063 S. 65 pes.

Sartori, Cosmas, OFM: Enchiridion canonicum seu Sanctae Sedis responsiones post editum Codicem J. C. datae iuxta Canonum Codicis ordinem digesta notulisque ordinatae. Ed. 8. ⟨1917 bis 1947.⟩ R: 1947. XII, 378 S. L. 1000.— (Biblicotheca Pontificii Athenaei Antoniani. 2.)

Conte a Coronata, Matthaeus, OCap: Interpretatio authentica Codicis Juris Canonici et circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia ⟨1916—1947⟩. Ed. 2. To: Marietti 1948. X, 343 S. L. 750.

Snee, Jos. M., SJ, & J. Donald Clark, SJ: A Synthesis of the diocesan faculties in the United States. — ThStudies 9, 1948, 345—418.

Hilling, Nik.: Franz Gillmann †. — AkKR 122, 1, 1942/3 [ersch. 1947], 93—95.

Hofmann, Karl: Eduard Eichmann †. — Ebd. 122, 1, VII—XII.

Mörsdorf, Klaus: Eduard Eichmann zum Gedächtnis. — Aus d. Theol. d. Zeit (1), 1948, 137—143.

Coppens, J.: Monseigneur van Hove in memoriam. — Jaarb. Kon. Vl. Acad. voor Wet. Lett. Sch. Kunsten 1947, 226—244.

Onclin, W.: Monseigneur Alphonse van Hove in memoriam. — EphThLov 24, 1948, 5—22.

Hilling, Nik.: Bertrand Kurtscheid †. — AkKR 122, 1, 1942/3 [ersch. 1947], 96 f.

Hilling, Nik.: Julius Krieg †. — Ebd. 122, 1, 98—100.

Del Giudice, V.: Contributi di Santi Romani nello studio dei problemi di diritto canonico e di diritto ecclesiastico. — Dir Eccl 58, 1947, 277—291.

Haller, Joh., Pseudoisidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit. — Stud. Greg 2. 1947.

Kuttner, S.: Liber canonicus. A note an „Dictatus Papae" c. 17. — Ebd. 2, 1947, 387—401.

Sanz Villalba, S.: Los clementos éticos de la prescripción romana y su aceptación en el fuero eclesiástico hasta decreto de Graciano. — REspDerCan 3, 1948, 35 ff.

Schreiber, Georg: Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit. Mstr: Regensberg 1948. XV, 488 S. 24.—

Murray, John Courtney, SJ: St. Robert Bellarmine on the indirect power. — ThStudies 9, 1948, 491—535.

Brandweiner, Heinr.: Die christlichen Kirchen als souveraine Rechtsgemeinschaften. — Graz & Wien: Moser 1948. 116 S. Sch. 18,60.

Lener, S.: Sovranità della Chiesa e sovranità della stato nella dottrina generale del diritto. — Civ Catt 98, 1, 1947, 459—468.

Romita, F.: Le Chiesa ricettizie nel diritto canonico e civile dalle origini ai giorni nostri. R: Il Monitore Ecclesiastico 1947. 252 S. L. 400.—

Dawson, Jos. M.: Separate Church and state. NY: Smith 1948. 220 S.

Jung, N.: Le Droit public de l'église dans ses relations avec les états. P: Procure du clergé 1948. 346 S. 450 fr.

Plöchl, M.: Reflections on the nature and status of concordats. — The Jurist 7, 1947, 10—44.

Pérez, Mier, L.: Notas sobre derecho concordaterio. — RevEsp DerCan 3, 1948, 215—248.

Zweifel, Emil: Die rechtliche Natur der Vereinbarung zwischen den Staaten und dem apostolischen Stuhl ⟨Konkordate⟩. (Jur. Diss. Zürich 1947.) Aarau: Sauerländer 1948. 208 S. (Zürcher Beiträge z. Rechtswiss. N. F. 139.)

Kaiser, J.: Die politische Klausel der Konkordate. Jur. Diss. Tübingen 1947.

Lener, S., SJ: Il sistema dei Patti Lateranensi e la nuova Italia. — CivCatt 98, 1, 1947, 398—412.

Del Giudice, V.: La questione Romana e i rapporti tra stato e Chiesa fine alla conciliazione. Con considerazioni sui Patti Lateranensi e sull' art. 7 della costituzione republicana. R: Ed dell'Ateneo 1947. 302 S. L. 1300.—

Cappello, F. M., SJ: La nuova costituzione italiano e sui rapporti con la legislazione ecclesiastica. — CivCatt 99, 1, 1948, 229—242.

Granone, F.: La politica religiosa italiana. Bari: Ed. Pitagora 1948. 80 S. L. 150.—

Erler, Adalb.: Das Napoleonische Konkordat im Elsaß und in Lothringen. Ein kirchenrechtl. Beitr. z. Geschichte d. Kulturkampfes. Mz: Kirchheim 1948. 46 S. 1,50. Aus: AkKR 122, 2.

Schreiber, Georg: Zwischen Demokratie und Diktatur. Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches ⟨1919—1944⟩. Mstr: Regensberg 1949. 149 S.

Hollo§, Franz T(ibor), OPraem: Die gegenwärtige Rechtsstellung der katholischen Kirche in Deutschland auf Grund des Reichskonkordates und der Länderkonkordate. Wü: Schöningh 1948. 30 S. 1,50.

Flory, A.: Les Problèmes religieux dans les nouvelles constitutions. (1. 2.) (1.) Les Constitutions des états de la zone française et de la zone américaine d'occupation en Allemagne. — Doc Cath 30, 1948, 609—618. 665—672; (2.) Les Constitutions des états de la zone soviétique d'occupation en Allemagne et des pays d'influence soviétique en Europe. — Ebd. 30, 1948, 815—820.

Parsons, Wilfr.: First fredom. Considerations on church and state in the United States, with a forew. by Franc. P. Keough. NY: Mc Mullen 1948. XII, 178 S. $ 2,25.

Conte a Coronata, Matthaeus, OCap: Institutiones Iuris Canonici. Introductio. Jus publicum ecclesiasticum. To: Marietti 1948. XXVI, 326 S. L. 650.—

Michiels, Gommarus, OCap: Normae generales juris canonici. Commentarius libri I. Codicis Juris Canonici: 1. 2. Ed. 2. penitus retracta et notabiliter aucta. P, Tourn & R: Desclée 1949. XX, 783 S.; XXII, 705 S.

Fanelli, Nic.: Consultazioni canoniche nella luce della nuova legislazione ecclesiastica. Vol. 1. 2. Rovigo: Ist. Pad. d'Arti Grafiche 1948. 326, 397 S. L. 1300.—

Hilling, Nik.: Zum Sprachgebrauch des Codex Juris Canonici. — AkKR 122, 1, 1942/3 [ersch. 1947], 88—90.

Lohmuller, Mart. Nich.: The Promulgation of law. (Diss.). Wash: The Cath. Univ. of America Pr. 1947. XII, 140 S. (The Cath. Univ. of America. Canon Law Studies. 241.)

Preysing-Lichtenegg, Gust. Graf v.: Die Gesetzes-Promulgation der Bischöfe in Bayern, insbes. seit d. 19. Jh. o. O. [1947]. VI, 72 gez. Bl. 4⁰ [Maschinenschr.], Jur. Diss. Erlangen 1947.

Robleda, O., SJ: La nulidad del acta juridico. Su teoria en los códigos civiles francés, aleman, italiano, español y especialmente en el Código de Derecho Canónico. Santander: Univ. Pont. de Comillas 1947. 200 S.

Fogliasso, E.: Efficienza formativa del diritto publico ecclesiastico. — Sales 10, 1948, 212—241.

Carbone, C.: La consuetudine nell diritto costituzionale. Pad: Cedam 1934. VIII, 120 S. L. 400.—

Roelker, E.: Additional Soures in the decretals for the interpretation of the law on privileges. — The Jurist 7, 1947, 355—377.

Fedele, P.: Consideraciones sobre la dispensa y sobre, otras instituciones en la ordenación canónica. — RevEspDerCan 2, 1947, 393—437.

Capello, F. M., SJ: De recursu ad Sanctam Sedem per legatum Romani Pontificis Annotatio ad responsum S. Commissionis ad dubium de interpretatione can. 81. — PerMorCan Liturg 36, 1947, 343—351.

Bertrams, Wilh., SJ: De origine personae moralis in ecclesia. — Ebd. 36, 1947, 169—184.

Heim, Bruno Bernh.: Wappenbrauch und Wappenrecht in der Kirche. Mit e. Vorw. v. Donald Lindsay Galbreath. Olten: Walter [1948]. 201 S. geb. 15,80.

Hofmeister, Phil., OSB: Der Streit um des Priesters Bart. — ZKG 62, 1943/4 [ersch. 1947], 72—94.

Caron, Pier-Giov.: La rinuncia all' ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dalla età apostolica alla reforma cattolica. Mil: Vita e Pensiero 1948. XVII, 413 S. L. 600.—

Simenon, G., La Délégation en droit canonique. RevEccl Liège 34, 1947, 289—298.

Noiret, M.: Notes sur la prélature. — L'Ami du clergé 58, 1948, 65—74.

Mörsdorf, Klaus: Die Regierungsaufgaben des Bischofs im Lichte der kanonischen Gewaltenunterscheidung. — Episcopus (Kard.-Faulhaber-Festschr.), 1949, 257—277.

Kienitz, Erw. v.: Bischöfliche Jurisdiktion als päpstlicher Auftrag. — Ebd. S. 296—304.

Hofmeister, Phil., OSB: Die Doppeltitel der Bischöfe. — SavZ, 65, kan 34, 1947, 172—252.

Lynch, Gge. Edw.: Coadjutors and auxiliaries of bishops. (Diss.) Wash.: The Cath. Univ. of America Pr. 1947. X 107 S. (The Cath. Univ. of America. Canon Law Studies. 238.)

Schauf, Herib.: Die Synodalstatuten des Bistums Trier. (Entwurf 1946.) Besprechung u. Würdigung. — TrThZ 56, 1947, 161—168.

Simenon, G.: Capitulum ecclesiae cathedralis eiusque auctoritas. — RevEccl Liège 34, 1947, 260—263.

Rey, Gottfr.: Die rechtliche Stellung des Domes. — Der Kölner Dom, 1948, 297—323.

Corsten, Wilh.: Stadtdekanate und Stadtdechant im Erzbistum Köln. Ein Beitr. zur neuzeitl. Entwickl. d. Dekanatsverfassung. — AkKR 122, 1, 1942/3 [ersch. 1947], 31—45.

Mulder, W.: Parochie en parochiegeestelijkheid. 3., herz. dr. Utr & Nijm: Dekker & van de Vegt 1947. XII, 319 S. 7,95 fl.

Rahner, Karl, SJ: Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip — ZkTh 70, 1948, 169—198.

Alonso Moran, S., OP: Los párrocos en el concilio de Trento y en el Código de Derecho Canónico. — RevEspDerCan 2, 1947, 947—979.

Prichodjko von Moskau, Methodius, OCap: Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche. Brixen 1947: Weger. XXX, 296 S. Rom-Vatikanstadt, Kan. Diss. 1946.

Haff, K(arl): Die Urpfarreien in Ostschwaben und Tirol als Markgenossenschaften und Siedlungsverbände. — SavZ, germ 65, 1947, 284—297.

Weimar, Wolfg.: Der Aufbau der Pfarrorganisation im Bistum Lübeck während des Mittelalters. o. O. (1948). 145 gez. Bl. [Masch.-Schr.] Kiel, Phil. Diss. 1948.

Haff, Karl: Das Großkirchspiel im nordischen und niederdeutschen Recht. T. 3. ⟨Lüneburg, Bremen und Oldenburg⟩, Abschn. 4. 5. — SavZ 65, kan 34, 1947, 1—30. 253—270.

Kelly, Bern. M.: Functions reserved to pastors. A hist. synopsis and a comm. (Diss.) Wash: The Cath. Univ. of America Pr. 1947. IX, 141 S. (The Cath. Univ. of America. Canon Law Studies. 250.) $ 2.—

Wagner, Urb. S., OFM: Parochial Substitute vicars and supplying priests. A comm. with hist. notes. (Diss.) Wash: The Cath. Univ. of America Pr. 1947. IX, 126 S. (The Cath. Univ. of America. Canon Law Studies. 265.)

Jardin, C., OFM: El derecho de las religiosas según las prescripciones vigentes del código canonico y civil. 3. ed. revis. por Rambla, OFM. Barc: Ed. de la Prov. Francisc. de Cataluña 1947.

Schaefer, Timoth., OCap: De religiosis ad normam Codicis Juris Canonici. Ed. 4. R: Ed. Apostolato Cattolico 1947. LXIV, 1214, 12 S. $ 7.—

Marositz, Jos. John: Obligations and privileges of religious promoted to the episcopal or cardinalitial dignities. A hist. synopsis and a comm. (Diss.) Wash: The Cath. Univ. of America Pr. 1948. XII, 179 S. (The Cath. Univ. of America. Canon Law Studies. 265.) $ 2.—

Wagner, Elmar, OFM: De relatione iuridica inter religionum constitutiones et Codicem Juris Canonici in basi praesertim clausularum. — Anton 23, 1948, 43—70.

Fogliasso, E., SDB: Introductio in vigentem disciplinam de iuridicis relationibus inter religiones et ordinarium loci. — Augustae Taur: Schola Typogr. Salesiana 1948. XV, 173 S.

Scheuermann, Audomar, OFM: Der Bischof als Ordensoberer. — Episcopus, 1949, 337—361.

Rubi, B. de: La comision para la formacion religiosa y clerical, literaria, cientifica y ministerial en la Sacrada Congregacion de Religiosis. — RevEspDerCan 2, 1947, 605—625.

Larraona, A., CMF: Commentarium in can. 569 Codicis. — ComRel 26, 1947, 90—105.

Fuertes, J. B. CMF: De dispensatione votorum religiosorum. — Ebd. 26, 1947, 246—264.

Fogliasso, E., SSal: De extensione iuridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati. — Sales 9, 1947, 1—64.

Hofmeister, Phil., OSB: Die Exemtion der Ordensleute vom Pfarrverband. [1.] — AkKR 122, 1, 1942/43 [ersch. 1947], 46—87.

Hörger, Paul, OSB: „Initium conversationis." Die Profeßgelübde der Regula Benedicti. — Benedictus, d. Vater d. Abendlandes, 1947, 213—232.

Österle, Ger., OSB: Weltoblaten und Benediktinerbrevier. — BenMon 25, 1949, 52—55.

Lübeck, Konr.: Die kirchliche Rechtsstellung der Reichsabtei Hersfeld im Mittelalter. — SavZ 65, kan 34, 1947, 271—318.

Wodka, Jos.: Deutschordensprotektorat und Protektorat deutscher Nation. — Ebd. 65, kan 34, 1947, 318—325.

Iglesias, A., OFM: Liber vitae seu Regulae S. Francisci auctore P. Kiliano Kazenberger, OFM. Ed. 2. post Codicem. R: Pont. Athen. Antonianum 1948. 286 S.

Capobianco, P., OFM: Privilegia et facultates Ordinis Fratrum Minorum. Ed. 2. Nuceriae Sup. ⟨Salerno⟩: Conv. S. Mariae Angelorum 1948. XIV, 362 S.

Wagner, Elmar, OFM: De legibus constitutionum generalium OFM. Codici Juris Canonici contrariis. — Anton 23, 1948, 255—295.

Wagner, Elmar, OFM: De guardinatibus in iure particulari et praxi iuridica Ordinis Fratrum Minorum. — Ebd. 23, 1948, 137—146.

Kraemer, P., OIM: Bullarium ordinis clericorum regularium ministrantium infirmis. Veronae 1947.

Canals Navarrete, S.: Los institutos seculares de perfeccion y apostolado. Comm. a la reciente constitución apostolica „Provida Mater Ecclesia". — RevEspDerCan 2, 1947, 821—861.

Creusen, Jos., SJ: Constitutio apostolica de statibus canonicis institutisque saecularibus christianae perfectionis adquirendae. Annotationes. — PerMonCan Liturg 36, 1947, 104—125.

Das neue päpstliche Sondergesetz über die weltlichen Institute vom 2. Februar 1947 [Pius XII: Provida Mater Ecclesia, deutsch]. Einf. u. Übers. von Bernh. Puschmann, SAC. — TrThZ 56, 1947, 325—345.

Weiterführung der Gesetzgebung über die weltlichen Institute. — Ebd. 57, 1948, 374—377.

Guay, A., OMI: Les Instituts séculiers. Texte et comm. de la constitution apostolique „Provida Mater Ecclesia", 2 fevr. 1947. —RevUniv Ottawa 18, 1948, 5*—21*, 77*—103*.

Saez, Goyenecha, J.: Las associaciones de fieles del código canónico y la Acción catolica. — RevEspDerCan 2, 1947, 899—945.

Creusen, Jos., SJ: Baptème et droit curial. — NRTH 69, 9. 1947.

Denis, J.: L'Administration du baptême aux enfants des catholiques non pratiquants. P: Procure générale du clergé 1947. 16 S. 25 fr.

Pujol, Cl., SJ: El problema del bautismo de los fetos abortivos informes en el canon 747, del Código de Derecho Canónico. — RevEspDerCan 2, 1947, 803—818.

Baesecke, Georg: Die altdeutschen Taufgelöbnisse. — FoFo 21/23, 1947, 266—268.

Decretum de confirmatione administranda. CdV: Libr. Vatic. 1947. 16 S.

Pistoni, J.: De confirmatione a ministro extraordinario conferenda vi decreti S. C. de Sacramentis 14 sept. 1946. CdV: Libr. Vat. 1947. XXIV, 124 S. L. 120.—

Zerba, C.: Commentarius in Decretum „Spiritus Sancti munera". CdV: Libr. Vat. 1947. 104 S.

Delchard, A.: Jeune eucharistique et indults récents en France. — NRTh 70, 1948, 150—161.

Mörsdorf, Klaus: Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung. — TrThZ 57, 1948, 335—348.

Delchard, A., SJ: Constitution apostolique „Sacramentum ordinis" du 30 nov. 1947, sur les ordres sacrés du diaconat, prêtrie et épiscopat. Texte et comm. — NRTh 70, 1948, 519—529.

Damen, C.: In constitutionem apostolicam „Sacramentum ordinis" a Pio XII latam d. 28 ian. 1948. Analysis et comm. — Euntes docete 1, 1948, 104—111.

Crosignani, J., CM: Adnotationes ad constitutionem apostolicam de sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus. — DThom Pl 25, 1948, 158—166.

Hürth, F., SJ: Contenuto e significato della costituzione apostolica sopra gli ordini sacri. — CivCatt 99, 1948, 614—628.

Bonetti, I., CPS: Il potere di ordine extrasacramentale e la sua importanza nella teologia di S. Tommaso. — DThom Pl 25, 1948, 136—145.

Croce, Walt., SJ: Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtl. Wertung. — ZkTh 70, 1948, 257—314.

McBride, J. T.: The Oath required of those ordained „titulo servitii dioecesis". — The Jurist 8, 1948, 196—205.

Kruschina, Stefan: Das kirchliche Eherecht in der Seelsorgepraxis. — Stu-Degerloch: Schloz 1947. 167 S. 4.—

Bertola, A.: Il matrimonio religioso. Diritto matrimoniale canonico. 2. ed. ampl. To: Giappichelli 1947. 220 S. L. 350.—

Gottlob, Theod.: Grundriß des katholischen Eherechts. Eins & Köln: Benziger 1948. 181 S. 10,80 Fr.

Gimenez Fernandez, M.: La institucion matrimonial segun el derecho de la iglesia catolica. Madr: Consejo Superior de Invest. Cientif. 1947. 300 S. 4°.

Langohr, M. J.: Het huwelijk naar kanoniek recht, bewerkt voor België, Nederland en Kongo, met vergelijkingselementen van burgerlijk recht. Antw: 't Groeit 1947. 225 S. 100 fr.

Lacey, T. A.: The Marriage in church and state. Fully revis. and suppl. by R. C. Mortimer. Lo: S. P. C. K. 1947. XXI, 214 S.

Schlich, Joh.: Das alte und das neue [deutsche] Ehegesetz. — Begegn 2, 1947, 66—72.

Brockhaus, Th.: The Progress of the Rota decisions relative to proof of conditions contra substantiam matrimonii. — The Jurist 8, 1948, 1—17.

Hofmann, Karl: Die objektiven Ehezwecke nach Kirchenrecht. — ThQu 127, 1947, 337—350.

Graziani, E.: Sul patto „de prole vitanda" e sullo „ius accusandi". — DirEccl 58, 1947, 135—142.

Lenti, G.: Nullità di matrimonio per exclusione del „bonum prolis". — MonEccl 1947, 182 ff.; 1948, 8—19.

Lenti, G.: Ancora in tema di „exclusio boni prolis". — Ebd. 1948, 54 ff.

Buijs, L., SJ: De impedimentis matrimonialibus pro acatholicis baptisatis. — PerMorCan Liturg 36, 1947, 185—212.

Martin, Th. Owen: Automatic Sanation of marriage of baptized non-catholics. — The Jurist 8, 1948, 18—40.

Barillaro, D.: Nullità di matrimonio per mancanza di organi necessari per la generatione. — DirEccl 58, 1947, 319—329.

Aguirre, Ph., SJ: De impotentia viri iuxta iurisprudentiam rotalem. — PerMorCan Liturg 36, 1947, 5—23; ersch. auch: REBras 7, 1947, 879—889.

Capaltà, L.: Fisiologi e canonisti nello studio dell' „impedimentum impotentiae". — DirEccl 59, 1948, 26—33.

Graziani, E.: L'impotenza maschile per atrofia dei didimi o per blocco della vie spermatiche. — Ebd. 58, 1947, 365—379.

Oesterle, G., OSB: De hermaphroditismo in sua relatione ad canonem 1068 C. I. C. — Ebd. 59, 1948, 5—25.

McCarthy, J.: The Marriage capacity of the „mulier excisa". — EphJurCan 3, 1947, 261 ff.

Dal Bon, L.: Il matrimonio di una donna „excisa" To: Berutti 1947. 20 S. (Quaderni di medicina e morale 5.); ersch. auch: Perfice Munus 1947, 119 ff. 151 ff. 185 ff.

Bilsen, B. van: Onderzoek naar de dood van een vermiste echtgenoot. De instructie „Matrimonii vinculi" van het H. Officie. Hilversum: N. V. Gooi et Sticht 1948. 16 S.

Lefebvre, Ch.: Les Tendances du droit canonique en matière d'affinité. — EphThLov 23, 1947, 130—149.

Jubany, N.: El impedimento matrimonial del orden sagrado en el concilio de Trento. — RevEspDerCan 3, 1948, 7—34.

Oesterle, G., OSB: De relatione minarum suicidii ad can. 1087. — Ant 22, 1947, 243—276.

Rebuttati, C.: Filiazione legittima o illegittima. Osservazioni e proposte. — DirEccl 58, 1947, 3—25.

Rebuttati, C.: Può essere concessa legittimazione di figlio adulterino? — DirEccl 58, 1947, 77—102.

Ruiz Jusue, T.: Los effectos jurídicos de la ignorancia en la doctrina matrimonial de Hugo de San Victor y Roberto Pulleyn. — RevEspDerCan 3, 1948, 61—105.

Sententiae S. Rotae (:matrimonium declaratur nullum ex capite exclusionis bonae fidei). — PerMorCanLit 37, 1948, 119—130.

Peters, Karl: Das Recht des unehelichen Kindes. Bonn: Dümmler 1947. 38 S. (Caritas und Recht. 4.)

Azzolina, U.: La separazione personali dei coniugi. To: U. T. E. T. 1948. 375 S. L. 1500.—

Hofmeister, Phil., OSB: Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Eine kirchenrechtl.-liturg. Abh. Wü: Augustinus-Verl. 1948. 243 S. (Das östliche Christentum. N. F. 6/7.) 17,50.

Petroncelli, M.: Gli edifici di culto della ex recettizie. — DirEccl 58, 1947, 292—309.

Hürth, F., SJ: Annotationes ad monitum S. Congregationis S. Officii de conventibus catholicorum cum acatholicis. — PerMorCan Liturg 37, 1948, 173—183.

Beumer, Joh., SJ: Das authentische Lehramt der Kirche. — ThGl 1947/48, 4, 1948, 273—289.

Theeuws, P.: Libri ipso iure prohibiti ⟨can. 1399, nn. 6, 8, 9⟩. — CollMechl 33, 1948, 167—170.

Index librorum prohibitorum Ssmi D. N. PP. Pii XII iussu editus anno 1948. [CdV:] Typ. Polygl. Vat. 1948. XXIV, 508 S.

Ayala, F. J. de: El derecho canónico y la idea de interes. — RevEspDerCan 3, 1948, 263—281.

Reed, I., SJ: Triginta milia libellarum seu francorum. — PerMorCan Liturg 36, 1947, 213—230.

Melichar, Erw.: Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Rechte. Wien: Manz 1948.

Gemmel, Jak., SJ: Zum Namen der Rota Romana. — ThQu 127, 1947, 418—426.

Sacri Romanae Rotae decisiones seu sententiae quae prodierunt anno 1939. CdV: Tip. Poligl. Vat. 1947. 656 S.

Bernardini, C.: Leges processuales vigentes apud S. Rotae Tribunal. R: Off. Libr. Cath. 1947. 136 S.

Bonet, M.: El restablecimiento del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostolica. — RevEspDerCan 2, 1947, 496—563.

Cabreros de Anto, M., CMF: Naturaleza y competencia de la Rota de la Nunciatura Apostolica en España. — Ebd. 2, 1947, 863—895.

Maldonado y Fernandez del Torco, J.: El problema de los hechos notorios en el Código de Derecho Canónico ⟨c. 1747, no 1⟩. — Ebd. 2, 1947, 749—766.

Torre, Joh.: Processus matrimonialis. Nap: D'Auria 1947. VIII, 374 S.

Doheny, W. J.: Canonical Procedure in matrimonial cases. Vol. 1: Formal judicial Procedure. Milw: Bruce 1948. 1277 S.

Benedetti, Ivo: Ordo iudicialis processus canonici super nullitate matrimonii instruendi. To & R 1948. 250 S.

Fair, B. F.: The Promotor of justice and his duty to impugn the validity of a marriage. — The Jurist 7, 1947, 378—395.

Ruiz, M. G.: Derecho de acusar el matrimonio. — RevEspDerCan 2, 1947, 627—643.

Kemp, Eric Waldram: Canonization and authority in the Western Church. NY & Lo: Oxford Univ. Pr. 1948. 196 S. (Oxford Historical Series. 18.) $ 3,50 (12 s. 6 d.).

Melichar. Erw.: Der Selig- und Heiligsprechungsprozeß vom Standpunkt einer prozessualen Typenlehre. — ZkTh 70, 1948, 212—223.

Spedalieri, Fr., SJ: De infallibilitatis ecclesiae in sanctorum canonizatione causa seu titulo. R 1947. 22 S. Aus: Antonianum. 22. 1947.

Aguilar Aguilar, O.: El delincuente en la legislación penal canónica. Bogota 1947. XXXI, 190 S.

Lodos, Fr., SJ: La concepción suareziana de las penas „latae sententiae". — EstEcl 22, 1948, 420—441.

Huser, R., OFM: The Meaning of „fetus" in relation to the crime of abortion. — The Jurist 8, 1948, 306—322.

Yanguas, Aurel., SJ: De crimine pessimo et de competentia Sti. Officii relate ad illud. Lucronii: Moderna 1947. 31 S.

Giannini, A.: Sulla codificazione del diritto canonico orientale. — DirEccl 58, 1947, 193—204.

Logar, R., CMF: Conspectus historico-iuridicus juris religiosorum orientalium. — ComRel 26, 1947, 265—288.